
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00644476 4



W[illegible]

АЛЬФРЕДЪ ВЕБЕРЪ,
Профессоръ Страсбургскаго Университета.

ИСТОРІЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФІИ

ПЕРЕВЕЛИ СО 2-ГО ФРАНЦУЗСКАГО ИЗДАНІЯ

И. ЛИННИЧЕНКО и Вл. ПОДВЫСОЦКІЙ,

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

И

СЪ ПРЕДИСЛОВІЕМЪ

профессора философіи при Университетѣ Св. Владиміра

А. А. КОЗЛОВА.

ИЗДАНІЕ КНИГОПРОДАВЦА Л. В. ИЛЬНИЦКАГО.

ГЛАВНЫЕ СКЛАДЫ НАХОДЯТСЯ:

ВЪ МОСКВѢ,
въ „Центральномъ книжномъ магазинѣ“,
Никольская ул., д. Славянскаго Базара.

ВЪ КІЕВѢ,
на Крещатикѣ, домъ Дворянскаго Собранія.

КІЕВЪ.
Тип. Е. Я. Федорова, Крещат. площ. собств. домъ.
1882.



По опредѣленію историко-филологическаго факультета университета Св. Владиміра печатать разрѣшается. 1881 г. Апрѣля 8 дня.

Деканъ В. Антоновичъ.

ПРЕДИСЛОВІЕ РЕДАКТОРА ПЕРЕВОДА.

Предлагаемый публикѣ русскій переводъ „Исторіи Философіи“ Вебера возникъ случайно, чѣмъ и объясняется то обстоятельство, что за границею эта книга появилась въ 1872 году (первое изданіе), а въ переводѣ только въ 1881. Года два тому назадъ я рекомендовалъ студентамъ, слушавшимъ мои лекціи по исторіи философіи, нѣкоторыя статьи изъ книги Вебера въ пособіе къ лекціямъ для экзамена. Тогда же однимъ изъ слушателей нѣкоторыя изъ этихъ статей были переведены, и переводъ былъ мною исправленъ. Въ настоящемъ году одинъ изъ бывшихъ моихъ слушателей, г. Линниченко, обратился ко мнѣ съ вопросомъ, нахожу ли я полезнымъ перевести всю книгу Вебера на русскій языкъ и могу ли я взять на себя просмотръ перевода, если онъ съ товарищемъ переведетъ ее. Я отвѣчалъ на то, и другое утвердительно; и тотчасъ же было приступлено къ дѣлу.

Въ самомъ дѣлѣ, я считаю книгу Вебера весьма полезною въ двухъ отношеніяхъ: 1) какъ учебное пособіе для студентовъ университета, академіи и т. под. и 2) какъ руководство для образованныхъ русскихъ читателей при первоначальномъ знакомствѣ съ философіею. Въ отношеніи къ первой и особенно второй цѣли книга Вебера рекомендуетъ себя яснымъ, понятнымъ и живымъ изложеніемъ, сравнительно и съ отечественными курсами исторіи философіи, и съ переведенными съ иностранныхъ языковъ (Бауера, Швеглера и т. под). Правда, есть въ русской переводной литературѣ одна книга, также ясно и толково написанная — это «исторіи философіи» Льюиса: но, къ сожалѣнію, книга эта есть произведеніе одностороннихъ воззрѣній, признанныхъ таковыми даже самимъ авторомъ въ позднѣйшихъ его сочиненіяхъ (напримѣръ, „Вопросы о жизни и духѣ“). Благодаря стеченію

разныхъ случайныхъ обстоятельствъ, а также и благодаря удобопонятному, ясному изложенію, сочиненіе Льюиса имѣло весьма значительное и неблагопріятное для развитія философскаго знанія въ нашемъ отечествѣ вліяніе. Мы знаемъ это фактически, что на основаніи сочиненія Льюиса не одинъ молодой читатель счелъ философію пустою забавою ума и безвозвратно отрѣзывалъ себѣ путь къ дѣйствительному знакомству съ ея исторіею по другимъ сочиненіямъ. Мы вовсе не хотимъ сказать, чтобы книга Льюиса не имѣла цѣнности сама по себѣ и охотно признаемъ, что если уже существуетъ такъ называемая положительная философія, сущность которой состоитъ въ отрицаніи философіи, то совершенно законно, чтобы существовала и исторія философіи съ этой точки зрѣнія. Напротивъ книга, написанная такимъ даровитымъ человѣкомъ, какъ Льюисъ, полезна для направленій, признающихъ философію, ибо возбуждаетъ ихъ къ борьбѣ за существованіе, а слѣдовательно, къ большей выработанности и основательности своихъ системъ. Но все это хорошо не у насъ, а въ странахъ, гдѣ рядомъ съ направленіемъ, отрицающимъ философію и метафизику, существуютъ многія, признающія и то, и другое и имѣющія многочисленныхъ, искреннихъ, даровитыхъ и знающихъ представителей и защитниковъ, въ странахъ, гдѣ не только могучи традиціи великихъ творцовъ философіи, Бруно, Декарта, Малебранша, Спинозы, Берклея, Юма, Лейбница, Канта, Фихте, и т под., но гдѣ еще живы и вліяютъ концепціи Платона, Аристотеля, Плотина и т. под. У насъ же, гдѣ всегда философія была какимъ-то контрабанднымъ товаромъ, гдѣ не только нѣтъ собственныхъ великихъ традицій, но даже нѣтъ въ переводѣ ни одного изъ европейскихъ философовъ *); у насъ, гдѣ въ силу разныхъ причинъ, къ числу которыхъ относится и ударъ, нанесенный философіи въ Россіи въ началѣ пятидесятыхъ годовъ, не только всякій школьникъ пожимаетъ плечами, напримѣръ, при имени Платона или Канта, но обнаруживается мѣстами или двусмысленное, или же прямо глумящееся отношеніе къ философіи даже со стороны людей, получающихъ столовыя, квартирныя и т. д. за философію, — у насъ книга Льюиса производила вредное по своей односторонности вліяніе.

---

*) Благодаря Карпову существуетъ въ переводѣ только одинъ Платонъ и то на половину; да еще посчастливилось Гегелю, котораго три важныя сочиненія переведены Г. Чижовымъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.



Итакъ, по ясности, живости, удобопонятности изложенія сочиненіе Вебера нисколько не уступаетъ сочиненію Льюиса, но оно превосходитъ это послѣднее по своему истинно-философскому духу, по интересу, но вмѣстѣ съ тѣмъ и безпристрастію отношенія къ явленіямъ философской науки. Авторъ „Исторіи Европейской Философіи" на столько безпристрастенъ, что объясняетъ и оправдываетъ (конечно, относительно) тѣ направленія, отъ которыхъ наиболѣе далеко его собственное. (См. Заключеніе).

Наконецъ укажемъ еще на одно хорошее качество исторіи Вебера. Онъ постоянно помнитъ самъ и напоминаетъ читателю о единствѣ и связи философскихъ системъ въ ихъ историческомъ развитіи. Изъ его сжатаго, не расплывающагося въ мелочахъ и подробностяхъ, но не опускающаго ничего существеннаго изложенія читатель видитъ, что всѣ многоразличныя системы философіи касались однихъ и тѣхъ же вопросовъ и что различіе системъ зависитъ не отъ произвола или каприза философовъ, но отъ естественнаго различія точекъ зрѣнія, съ которыхъ можно посмотрѣть на предметъ философіи, т. е, на сущность міра, характеръ міроваго процесса, его цѣль и т. п, а также и на возможность познанія этого предмета. Далѣе Веберъ никогда не пропускаетъ возможности указать читателю, что этѣ различныя системы могутъ быть согласованы въ цѣломъ или частяхъ, и что, по мѣрѣ уясненія философскихъ вопросовъ, мы все болѣе и болѣе можемъ надѣяться на синтезъ системъ и на приведеніе философіи, какъ науки, въ тотъ видъ, котораго достигли другія науки, т. е., въ видъ однообразной научной системы, разрабатываемой сообща и въ согласіи силами многихъ ученыхъ по общепринятымъ методамъ.

Воздерживаясь отъ сужденія о философской точкѣ зрѣнія Вебера, называемой имъ конкретнымъ спиритуализмомъ, и предоставляя это сужденіе читателю и критикѣ, мы сообщимъ теперь нѣкоторыя свѣдѣнія о его личности, заимствованныя нами изъ статьи одного нѣмецкаго журнала (Philosophische Monatshefte, 1875, XI Band стр. 9 и слѣд.).

Веберъ страсбургскій уроженецъ, получилъ первоначальное воспитаніе въ протестантской гимназіи своего отечественнаго города и закончилъ его на теологическомъ факультетѣ мѣстнаго университета. Но философское свое образованіе онъ дополнилъ въ германскихъ универси-

тетахъ Берлина, Галле, Іены, Ерлангена и Тюбингена. Съ 1864 г. былъ профессоромъ философіи протестантской семинаріи въ Страсбургѣ, а съ 1872 — университета. По своей національности, образованію и философскому направленію Веберъ принадлежитъ болѣе нѣмецкой наукѣ, но французъ по государственной принадлежности, Веберъ честно служилъ и служитъ своему политическому отечеству и, кромѣ предлагаемой „исторіи европейской философіи", написалъ слѣдующія сочиненія на французскомъ языкѣ: Le systeme dogmatique de Marheineke, Strassburg 1857; Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling, Strasbourg 1860; De l'economie du Salut-Étude sur le dogme dans ses rapports avec la morale, Strassburg 1863; Jntroduction historique á la philosophie Hégélienne, Strassburg et Paris 1866.

А. К.

1881 года, Сентября 3 дня.

ПРЕДИСЛОВІЕ АВТОРА.

Изданная сейчасъ послѣ волненій 1871 года и при самыхъ неблагопріятныхъ обстоятельствахъ, Исторія Европейской Философіи все—таки была встрѣчена съ самымъ теплымъ радушіемъ и одобреніемъ. Встрѣчу такую я приписываю, безъ всякаго сомнѣнія, не особеннымъ достоинствамъ, которыя я прежде всего отказываюсь признать за моимъ трудомъ, но тому обстоятельству, что трудъ мой подоспѣлъ, чтобы весьма несовершенно пополнить явный пробѣлъ.

Этимъ вторымъ изданіемъ воспроизводится безъ всякаго измѣненія первое изданіе, если не считать дополненіемъ нѣсколькихъ предварительныхъ замѣчаній и болѣе обширнаго заключенія, которыя я прибавилъ къ этому изданію.

Были случаи ошибочнаго пониманія того смысла, который я приписываю термину конкретнаго и абсолютнаго спиритуализма особенно въ Германіи и въ Англіи, гдѣ слово: спиритуализмъ, очень часто считается синонимомъ спиритизма. Назвавъ свою точку зрѣнія спиритуалистическою, я хотѣлъ сказать, что, для меня существуетъ реальность, стоящая выше атомовъ, игра которыхъ образуетъ собою всеобщую жизнь; это—добро, справедливость, долгъ, идеалъ. Но эта реальность по преимуществу, внѣ которой все есть пустота, иллюзія, ничто, не представляется на мой взглядъ внѣміровой сущностью; non longe est ab unoquoqve nostrum; напротивъ она есть сама суть вещей, душа міра, какъ говорили древніе, жизнь нашей жизни. Эта духовная

реальность вмѣстѣ съ существами, индивидуумами, атомами — дѣло не въ терминѣ — которые служатъ ей органами, образуютъ живое единство, которое раздѣляется, анализируется, разсѣкается только абстракціей. Вотъ поэтому то спиритуализмъ, исповѣдуемый мною, есть спиритуализмъ конкретный, абсолютный, монистическій.

Въ послѣдніе десять лѣтъ на горизонтѣ философскомъ взошли новыя свѣтила. Если я не посвятилъ спеціальныхъ параграфовъ такимъ первоклассным мыслителямъ, какъ Герберт Спенсеръ и Эдуардъ Гартманъ, то это потому, что я и въ этотъ разъ придерживался своего правила говорить въ подробности о тѣхъ только, кто уже больше не живетъ.

Впрочемъ, между моими заключеніями и философіею безсознательнаго найдется не мало точекъ соприкосновенія: мой методъ есть ея методъ. Подобно Гартману, я думаю, что наблюденіе, индукція, методы положительной науки одни и тѣже и для здравой философіи. Вмѣстѣ съ нимъ я признаю, что „абстрактная" идея есть стольже безплодный метафизическій принципъ, какъ и спекуляція a priori, и что воля безъ идеи ничѣмъ не отличается отъ силы — матеріи и недостаточна для объясненія финальности вещей. Наконецъ вмѣстѣ съ нимъ я принимаю, что хотя абсолютное знаніе есть утопія, но все-таки философія можетъ достигнуть до такой степени вѣроятности, которая въ дѣйствительности равносильна достовѣрности.

Я ставлю ему однако въ упрекъ то, что онъ отдѣлилъ идею отъ воли настолько, что сдѣлалъ изъ нихъ двѣ сущности противоположныя и враждебныя другъ другу; въ этомъ отношеніи онъ стоитъ ниже Шопенгауэра, если не послѣдовательнаго, то, по крайней мѣрѣ, рѣшительнаго мониста. Особенно ставлю я ему въ упрекъ то, что онъ производитъ міръ изъ чистой случайности и вообще что онъ видитъ начало его во времени. Вселенная такъ же вѣчна, какъ и ея принципъ. Если бы Гартманъ отказался отъ своей странной гипотезы вселенной, которая началась, онъ былъ бы этимъ принужденъ отказаться также и отъ того не менѣе страннаго положенія, что міръ кончитъ тѣмъ, что погибнетъ въ отчаяніи и въ отвращеніи отъ бытія Небесныя свѣтила, міры образуются, измѣняются, распадаются; индивидуумы, націи, возникаютъ, рождаются и умираютъ; но сама вселенная, міръ такъ же точно не окончится никогда, какъ онъ и не начинался; онъ не можетъ

не существовать, потому что идеалъ существуетъ и не можетъ не реализироваться. Желать привести его къ небытію — это безполезная и нелѣпая попытка.

Конечно, пессимистъ тысячу разъ правъ, принимая зло серьезнымъ образомъ; дѣйствительно огромное большинство разумныхъ существъ не знаютъ счастія; также вѣрно и то, что всѣ, за немногими исключеніями хотятъ жить, несмотря на свои мученія. Они хотятъ чего—то, что, нельзя не согласиться съ этимъ, кажется нелѣпымъ. Но что же это хотѣніе доказываетъ, какъ не то, что они принуждены къ этому высшимъ могуществомъ, возставать противъ котораго безумно? Это могущество или абсолютно неразумно или же безконечно злобно, или въ одно и то же время оно и мудрое, и доброе. Если бы оно было абсолютно неразумно, оно не могло бы создать ни космосъ, ни въ особенности это чудо финальности, которое мы называемъ человѣкомъ. Если бы оно было разумно, но безконечно зло, то, значитъ, предавая мученію, въ теченіи милліардовъ вѣковъ, миріады тварей, оно находитъ въ этомъ безконечное удовольствіе; но въ такомъ случаѣ мы имѣемъ, по крайней мѣрѣ, одно счастливое и безконечно счастливое существо.

Слѣдовательно, даже въ этомъ случаѣ абсолютный пессимизмъ былъ-бы ошибкою. Но спѣшу сказать, такого случая невозможно предположить. Въ насъ есть идея добра, справедливости, долга: по гипотезѣ же, что діаволъ есть творецъ міра, оказалось бы, что идею добра вселило въ насъ существо безконечно злое. Но возможно-ли это? Въ крайнемъ случаѣ можно было бы отвѣчать, что онъ вселилъ ее въ насъ, чтобы прибавить къ нашимъ физическимъ страданіямъ еще треволненія и угрызенія совѣсти, Но, чтобы дать намъ идею добра, онъ долженъ былъ бы самъ ее постигнуть; мало того, онъ былъ бы въ такомъ случаѣ источникомъ и первою причиною этой идеи, ибо мы предполагаемъ его абсолютнымъ, мы предполагаемъ его Богомъ А если такъ, то развѣ діаволъ, постигающій идею добра, и, что еще гораздо важнѣе, самъ ее производящій, развѣ онъ діаволъ? Очевидно, что если онъ творецъ идеи добра, то онъ вовсе не абсолютно золъ; напротивъ, онъ добръ, абсолютно добръ.

Итакъ, въ концѣ концевъ возможна только третья гипотеза: могущество, обязывающее насъ хотѣть нѣчто нелѣпое, это само добро,

которое хочетъ быть, это самъ идеалъ, который хочетъ быть реальностью. Но добро реализуется только живыми существами и жизнь не отдѣлима отъ труда, нуждъ и страданій. Отсюда вытекаетъ то странное явленіе, на первыхъ порахъ ставящее въ тупикъ самую проницательную мысль, что миріады существъ хотятъ страданія, или, по крайней мѣрѣ, того, что нераздѣльно съ нимъ — жизни. Дѣло въ томъ, что съ одной стороны существованіе, т. е. труды, нужды, страданія, примѣшанныя всегда къ удовольствію, составляютъ неизбѣжную среду для реализованнаго добра, осуществившейся добродѣтели, исполненнаго долга, а съ другой стороны добро, какъ абсолютное, какъ бытіе и дѣятельность, не можетъ не быть и не дѣйствовать.

Эта то творческая энергія добра (скажу по нѣмецки — Wille zum Guten) и есть верховное и первое начало, причина (le pourquoi) вещей. Платонъ провозгласилъ ее въ древности, а Канту принадлежитъ честь, что онъ въ свою очередь подтвердилъ ее; между тѣмъ хотѣніе жить Шопенгауера (der Wille zum Leben) есть въ дѣйствительности только вторая причина, возникшая въ силу высшей воли, и есть только средство. Мы хотимъ быть и наслаждаться, и чаще всего мы не сознаемъ никакого другаго желанія, кромѣ желанія жизни и счастья; но въ сущности мы желаемъ только средства, необходимаго для осуществленія цѣли, которая отъ насъ ускользаетъ. За жизнью и наслажденіемъ, составляющемъ ближайшую цѣль нашихъ усилій, стоитъ добро, которое составляетъ послѣднюю цѣль, къ которой мы стремимся помимо нашего вѣдома; вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть и первое начало, которое заставляетъ насъ жить. Проклинайте сколько угодно это добро, которое хочетъ быть, этотъ идеалъ, который хочетъ стать реальностью! Называйте это начало вещей злымъ, несправедливымъ, жестокимъ, а создаваемый имъ міръ самымъ дурнымъ изъ возможныхъ міровъ! Все это напрасно! Вы тѣмъ не помѣшаете ни осуществленію добра, ни существованію идеала in concreto. Вамъ удастся можетъ быть, поселить въ нѣсколькихъ индивидуумахъ отвращеніе къ существованію; но никогда этого отвращенія не можетъ быть въ абсолютномъ. Лучше посмотримъ на вещи съ дѣйствительной точки зрѣнія и вмѣсто того, чтобы приглашать людей къ утопіямъ нирваны, предложимъ имъ истинное, единственное средство улучшить ихъ судьбу, моральное исправленіе!

Если міръ далеко не лучшій изъ возможныхъ міровъ, то отъ насъ зависитъ, чтобы онъ сталъ лучшимъ; а для этого стоитъ только возвратиться къ идеальному, которое мы покинули, и къ культу добра, которое нами отвергнуто.

Альфредъ Веберъ.

Страсбургъ, 2 августа
1878 г.

ВВЕДЕНІЕ.

§ 1.

Философія и науки.

Предметъ философіи состоитъ въ изысканіи общаго міровоззрѣнія на вселенную и на исторію; собственно говоря, философія не составляетъ отдѣльной науки; она совмѣщаетъ всѣ знанія и сводитъ ихъ къ единству, къ одной общей наукѣ.

Слѣдствіемъ такого тѣснаго взаимнаго соотношенія между философіей и спеціальными знаніями является то, что она не можетъ считаться вполнѣ законченной, такъ какъ сами науки еще не совершенны и не могутъ достигнуть своихъ послѣднихъ цѣлей безъ философскаго духа. Науки безъ философіи это аггрегатъ безъ единства, философія же безъ наукъ—это пустая рамка. Наука въ собственномъ смыслѣ слова составляетъ точку исхода, необходимое основаніе и какъ бы матеріалъ для философіи; говоря языкомъ Аристотеля, наука есть философія въ возможности. Съ своей стороны и философія составляетъ собою науку въ актѣ, высшую дѣятельность мудреца, высшее удовлетвореніе какъ научнаго ума, такъ и его естественной склонности приводить все къ единству.

Будучи тѣсно связаны между собою по сущности и по интересамъ, философія и наука находятся въ такой же связи и по своему происхожденію, и по своимъ судьбамъ. Побуждаемый однимъ и тѣмъ же всемогущимъ инстинктомъ различать причины вещей—r e r u m c o g n o s c e r e c a u s a s—и затѣмъ сводить ихъ къ единству первой причины, умъ человѣческій, какъ скоро онъ пріобрѣлъ нѣсколько элементарныхъ истинъ въ физикѣ, математикѣ и этикѣ, тотчасъ же спѣшитъ сдѣлать ихъ синтезъ, построить на нихъ общія теоріи, онтологическія и космологическія системы, т. е. философствовать и вдаваться въ метафизику. Свое незнаніе реальнаго міра умъ человѣческій дополняетъ то воображеніемъ, то тѣмъ чудеснымъ инстинктомъ дѣтства и генія, который не ищетъ, а угадываетъ истину. Вотъ источникъ какъ апріористическаго, идеалистическаго и фантастическаго характера, такъ

и несравненнаго величія древней философіи. По мѣрѣ того, какъ увеличивается сумма положительнаго знанія, какъ раздѣляется и, по этому самому, развивается научный трудъ, по мѣрѣ этого философія все больше отличается отъ поэзіи, методы ея укрѣпляются и теоріи ея настолько выигрываютъ въ прочности, насколько науки расширяются въ объемѣ. Великое научное движеніе обусловливаетъ собою и движеніе философское: всякая новая философія является стимуломъ для науки. Въ средніе вѣка, повидимому, солидарность эта кажется порванною, но такой разладъ только кажущійся. Если и проявлялась враждебность или индиферентизмъ по отношенію къ наукѣ, то это было только со стороны оффиціальной, схоластической философіи: ничего подобнаго не было со стороны философовъ независимыхъ, все равно были ли они христіане, евреи, или арабы. Въ девятнадцатомъ столѣтіи, подобно тому какъ въ эпоху Рожера Бэкона и Бэкона Веруламскаго, можетъ существовать несогласіе между наукою и философіей какого либо особаго направленія. Но истинная наука и истинная философія находились всегда между собою въ полномъ согласіи и, несмотря на кажущееся соперничество, солидарность ихъ въ настоящее время—насколько возможно—полная [1]).

---

§ 2.

Раздѣленіе.

Грекамъ Малой—Азіи (Іонійцы) и Италіи (Дорійцы) принадлежитъ честь созданія науки; народамъ же западной Европы—Ново-Латинцамъ и Германцамъ принадлежитъ заслуга ея современнаго развитія.

Такъ произошли двѣ великія эпохи въ исторіи европейской философіи, совершенно отдѣленныя другъ отъ друга и соединенныя средними вѣками (переходная эпоха).

I. Развитіе Греческой философіи, въ свою очередь, происходитъ въ двухъ отдѣльныхъ періодахъ; первый характеризуется безсознательнымъ творчествомъ, второй—критическою рефлексіей и воспроизведеніемъ; одинъ посвященъ созерцанію матеріальнаго начала вещей, созерцанію субстанціи, какъ дѣйствующей силы, другой весь преданъ формальному или образующему началу, т. е. мысли.

1. Первоначальную проблемму греческой философіи составляетъ рожденіе и смерть, перемѣна. Черта, характеризующая ея первые шаги—это монизмъ;

---

[1]) Опредѣляя философію, какъ всеобщую науку, мы этимъ вовсе не приписываемъ слову наука того ограниченнаго значенія, какое даетъ ему позитивизмъ. Мы далеки отъ того, чтобы исключить (изъ этого слова) идею метафизической спекуляціи, напротивъ, по нашему мнѣнію наука есть синонимъ прогрессивнаго познанія сущности вещей

т. е. утвержденіе, что причина міра—одна; монизмъ этотъ у Іонійцевъ является матеріалистическимъ, у философовъ же Италіи, выросшихъ подъ вліяніемъ Дорійскаго духа, монизмъ этотъ становится спиритуалистическимъ. Системы, созданныя во время этого перваго періода, содержатъ въ себѣ зародыши всѣхъ послѣдующихъ ученій, именно гипотезу единства бытія и атомистическую гипотезу—эти два полюса современной научной спекуляціи. Періодъ этотъ тянется отъ Θалеса до Протагора, или отъ 600 до 440 года до Р. Х.

2. Вѣкъ критической рефлексіи начинается со времени провозглашенія софистами положенія „πάντων μέτρον ἄνθρωπος"; въ этомъ положеніи обнаруживается та великая истина, которую предчувствовали Зенонъ, Парменидъ и Анаксагоръ, что интеллектъ, мыслящій субъектъ служитъ факторомъ, производящимъ явленіе. Выдающеюся чертою этой эпохи является дуализмъ бытія и идеи, матеріи и ума. Къ проблеммамъ о природѣ въ періодѣ этомъ присоединяются проблеммы о душѣ, къ вопросамъ космологическимъ прибавляются вопросы логики и критики. Къ спекуляціямъ о сущности вещей присовокупляются изслѣдованія о критеріумѣ истины, о конечной цѣли жизни. Греческая философія, обнявшая сначала только одну область космоса, становится наукою всего, теоріей бытія и мысли. Она достигаетъ въ этомъ періодѣ апогея своего развитія; представителемъ глубокомыслія она имѣетъ Платона, представителемъ анализа и обширности ея изслѣдованій ей служитъ Аристотель и Александрійская наука.

II. Остановка въ развитіи наукъ, вызванныя вторженіемъ сѣверныхъ народовъ, была причиною застоя и остановки въ области спекулятивнаго мышленія. Свѣточъ философской мысли гаснетъ отъ недостатка горючаго матеріала. Мыслящая Европа не перестаетъ думать, но мысли ея это грёзы, воспроизводящія прошедшее (Платона и Аристотеля), но вмѣстѣ съ тѣмъ предчувствующія будущее. Хотя въ средніе вѣка логика исторіи менѣе ясна и очевидна, чѣмъ до и послѣ этой переходной эпохи, но все таки и здѣсь выдаются два періода, какъ бы параллельные такимъ же періодамъ въ аѳинской философіи: первый—это философія платонизма, реализма, обращающаяся больше къ прошедшему (отъ Св. Августина до Св. Ансельма); второй—это періодъ перипатетизма, номинализма, носящая въ себѣ зародышъ будущаго.

III. Въ пятнадцатомъ столѣтіи, послѣ пробужденія науки и литературы, начинается новая, современная философія; въ ея исторіи и развитіи, подобно тому какъ въ Греческой философіи, также выступаютъ слѣдующія два направленія.

1. Періодъ творчества, характеризующійся преобладаніемъ идей о субстанціи и силѣ (Бруно въ Италіи; Декартъ во Франціи; Гоббсъ въ Англіи; Спиноза въ Голландіи и Лейбницъ въ Германіи).

2. Періодъ критической рефлексіи, изслѣдованія объ умѣ, періодъ въ которомъ господствуетъ антитеза субъективнаго и объективнаго, идеи и бытія (Локкъ, Юмъ, Кантъ и его наслѣдники).

Такой параллелизмъ обѣихъ эпохъ —Греческой и современной—объясняется тождествомъ тѣхъ законовъ, которые управляютъ послѣдовательною эволюціей человѣческаго духа.

---

§ 3.

Источники.

Вотъ главные источники для исторіи философіи:

Для досократовской эпохи: Платонъ и Аристотель [1]).

Для Сократа: Ксенофонтъ [2]) и Платонъ, именно его Апологія, Критонъ и Федонъ.

Для Платона: Федръ, Тимей, Республика, Пиръ.

Для Аристотеля: Метафизика, Логика, Этика, Физика, Психологія. Политика,—Между комментаторами Аристотеля главное мѣсто занимаетъ Simplicius [3]).

Для слѣдующихъ за Аристотелемъ школъ и вообще для всей греческой философіи: Лукрецій [4]), Цицеронъ [5]), Сенека [6]), Плутархъ [7]), Секстъ Эмпирикъ [8]), Діогенъ Лаэрцій [9]).

---

1) Особенно первая книга Метафизики можетъ считаться настоящимъ историческимъ очеркомъ философія со времени Фалеса до Аристотеля. -Отрывки изъ авторовъ, жившихъ до Сократа, были собраны Müllach'омъ въ его сочиненіи Fragmenta phil. graec. ante Socratem, Paris 1850.

2) Memorabilia Socratis recens. J. G. Schneider. Oxf. 1813.

3) Comment. ad Arist. physicas auscultationes. Ed. Asulanus. Ven. 1526.

4) T. Lucretii Cari de rerum natura libb. C. Lachmann rec. et illustr. Berol. 1850.

5) Главнымъ образомъ De divinatione et de fato, De natura deorum, De officiis, Tusculanes, Академики.—Opera omnia, ed. Le Clerc, Bouillet, Lemaire, 17 vol., Paris. 1827—32.—Opera philosophica, ed Goerenz, 3 vol. Lips.. 1809—13.—Ciceronis historia philosophiae antiquae ex omnibus illius scriptis collegit F. Gedike. Berol., 1787, 1808, 1815.

6) Opera quae exstant c. not et comment, varior. 3 vol. Amsterdam. 1672.

7) De physicis philosophorum decretis libb. ed. Beck, Lips., 1777.—Scipta moralia, 6 vol., Lips, 1820.—Opera omnia graece et lat. ed. Reiske, 12 vol., Lips., 1774—82.

8) Sexti Empirici opera (Πυῤῥωνείων ὑποτυπωσέων libb. III. Adversus Mathematicos libb. XI) graec. et lat. ed. Fabricius. Lips., 1718 et 1842.—Ed. Emm. Bekker, Berol., 1842.

9) Diogenis Laertii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libb. X graece et latine ed. Hübner. 2 vol. Lips., 1828, 1831.—D. L. l. X. ex italicis codicibus nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet. Paris, 1862.—Діогенъ Лаэрцій жилъ приблизительно въ 230 году послѣ Р. X.

Климентъ Александрійскій [10]), Оригенъ [11]), Ипполитъ [12]), Евсевій, [13]), Плотинъ [14]), Порфирій [14]), Проклъ [14]), Евнапъ [15]), Стобей [16]), Фотій [17]). Суидасъ [18]) и современныя сочиненія по исторіи философіи [19]).

---

[10]) Clementis Alexandrini opera Lips., 1830—34 (Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας.—Παιδαγωγός.—Στρώματα).

[11]) De principiis gr. ed. c. interpret. lat. Rufini et annotat. instruxit Ed. R. Redepenning. Lips., 1 36.—Contra Celsum libb. ed Spencer. Cantabr., 1671.—Origenis opera omnia quae graece vel latine tantum exstant et ejus nomine circumferuntur. Ed. C. et C. V. Delarue, denuo recens. amend. castig. C. H. E. Lommatsch, 25 vol., Berol., 1831—48.

[12]) S. Hippolyti refutationis omnium haeresium libror. X, quae supersunt graece et lat. ed. Duncker et. Schneidewin, Goett., 18_6—59.—Книга I. извѣстная подъ названіемъ φιλοσοφούμενα, долгое время приписывалась Оригену; книги IV—X, найденныя въ Греціи въ 1812 году, были опубликованы въ первый разъ Эми. Миллеромъ, въ Оксфордѣ въ 1851 году подъ заглавіемъ Origenis philosophumena etc.

[13]) Eusebii Pamph. Praeparatio evangelica Ed. Heinicke, Lips., 1842.

[14]) Смотр. § 25.

[15]) Eunapii Sard. Vitae philosophorum et sophistarum. Ed. Boissonade. Paris, 1849.

[16]) Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libb. graece et latine ed. Heeren, 2 vol., Göt, 1792, 1801,—gd. ed. Meinike, 2 vol. Lips., 1860, 1864.—Stobaei Florilegium ed. Th, Gaisford, 4 vol., Oxf. 1822; Lips., 1823. Ed. Meinike, 4 vol. Lips., 1855—57.

[17]) Myriobiblion ed. Haeschel. Aug. Vind., 1801. (Патріархъ Фотій жилъ въ девятомъ вѣкѣ).

[18]) Lexique de Suidas, ed. Gaisford, Londres, 1834. Berhardi, 2 vol. Halle, 1834. (Суидасъ жилъ около 1100 года послѣ Р. Х.).

[19]) Главнымъ образ: Ritter et Preller Historia philosophiae graeco—romanae ex fontium locis contexta. Ed. III. Gothae, 1864.—Ritter, Histoire de la philosophie ancienne, 4 vol. in—8, trad. en f ancais par—M. Tissot, Paris, 1835.—Chr. Aug. Brandis, Manuel d'histoire de la philosophie greco-romaine, 3. Berlin, 1835—60 (на немѣцкомъ языкѣ).—Тотъ же, Histoire du developpement de la philosophie grecque et de son influence dans l'empire romain, 2 vol., Berlin, 1862—64 (на нѣмецкомъ языкѣ).—Roeth, Histoire de notre philosophie occidentale. 2 vol Mannheim, 1846—58 (на нѣмецкомъ языкѣ).—Ed. Zeller, La philosophie des Grecs, 1 edit. Tübingen, 1844—52, 2 ed. entierement refondue, Tüb., 1856 (на нѣмецк. язык.) Первый томъ былъ перепечатанъ въ 1869 г. Несмотря на подробности, требующія еще нѣкотораго поясненія, сочиненіе это по содержанію представляетъ полную законченность.—Къ этимъ сочиненіямъ нужно еще присоединить: les Histoires generales de la philosophie, цитированныя ниже, и для памяти: Stanley, History of philosophy, 1655 и на латин. Leipzig, 1712, 2 vol.—Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique, 1695—97, 2 vol. in-folio; 4 ed. revue et augmenteé par Desmaiseaux. Amst. et Leyde, 1740. 4 vol. in-fol.—Boureau—Deslandes, Histoire critique de la philosophie.—M. Laforet опубликовалъ недавно (Bruxelles 1867) Histoire de la philosophie ancienne en 2 vol, за которую послѣдуетъ Histoire de la philosophie du moyen âge и Histoire de la philosophie moderne. Полезно также соч. Грота: l'Histoire de la Grèce, trad. par A. L. de Sadous en 19 vol. и кромѣ того недавно вышедшее сочиненіе того же автора: Platon and the other disciples of Socrates.

Для патристическаго періода: полемическія творенія св. Отцевъ, [20]) именно λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, затѣмъ Педагогъ и Stromates Климента Александрійскаго, Principes и Anti-Celse Оригена, Apologeticus Тертулліана, Jnstitutiones divinae Лактанція, Civitas Dei и Confessiones Августина.

Для эпохи схоластической: De divisione naturae Скота Эригена, Monologium, Proslogium и cur Deus homo св. Ансельма, Теологія. Этика и Діалектика Абеляра, Сентенціи Петра Ломбарда, Комментаріи Аверроеса, Summa Св. Θомы, Quaestiones Дунса Скотта и Оккама, Opus majus Рожера Бакона, сочиненія Раймунда Уллія и наконецъ, историческія сочиненія Ritter'а, Cousin'а и Horeau.

Для эпохи возрожденія: De docta ignorantia Николая Кузанскаго, De subtilitate и De rerum varietate Cardan'а, De immortalitate animae Pomponat'а, Animadversiones in dialecticam Aristotelis Ramus'а, les Essais Montaigne'а, Triumphus philosophiae, De rerum aeternitate и De mundo Taurellus'а, l'Aurore J Boehm'а.

Для новой философіи: Del infinito universo и De monade Bruno, l'Atheismus triumphatus, Philosophia sensibus demonstrata и De gentilismo Campanell'ы, Novum organum Francis Bacon'а, De cive и De corpore Hobbes'а, Discours de la methodes и les Principes Descarte'а, Recherche de la verite' Malebranche'а, Ethique Спинозы, la Monadologie Лейбница, l'Essai sur l'entendement humain Локка, Principes de la connaissance humaine Беркли, Traité des sensations Кондильяка, Systeme de la nature Гольбаха, les Essais Д. Юма и Θ. Рида, критическія сочиненія Канта, Наукословіе Фихте, Система трансцендентальнаго идеализма Шеллинга, Логика, и Энциклопедія философскихъ наукъ Гегеля, Метафизика и Психологія. Гербарта, Die Welt als Wille und Vorstellung Шопенгауера, Cours de philosophie positive О. Конта, les Fragments сэра В. Гамильтона, Логика Стюарта Милля. Кромѣ того источниками для новой философіи могутъ служить слѣдующія образцовыя произведенія новой научной литературы съ философскимъ направленіемъ: les Revolutions celéstes Коперника, les Principes mathematiques de la philosophie naturelle Ньютона, l'Esprit des lois Монтескьё, le Mecanique analytique Лагранжа, Naturgeschichte des Himmels Канта, la Mecanique céleste и l'Exposition du systeme du monde Лапласа, Cosmos Александра Гумбольта и т. д.; наконецъ, историческія сочиненія Риттера, [21])

---

[20]) Collection J. P. Migne. Paris, 1840 года.

[21]) Histoire de la philosophie moderne, traduction Challemel—Lacour, 3 vol., 1861.

Эрдмана, [22]) Barchou de Penhoën, [23]) Мишле [24]) (изъ Берлина) Вильма, [25]) Chalybaeus'a, [26]) Bartholmess'a, [27]), Куно Фишера [28]).

Для европейской философіи вообще: Бруккеръ, [29]). Тидеманнъ, [30]) Буль, [31]) de Gerando, [32]) Теннеманнъ [33]) Риттеръ, [34]) Гегель, [35]) Швеглеръ, [36]). Шольтенъ, [37]) Нуриссонъ, [38]) Кузенъ, [39]) Жане, [40]) Прантль, [41]) Ланге, [42]) Эрдманнъ. [43]) Ueberweg, [44]) Дюрингъ, [45]) Льюсъ [46]).

---

[22]) Essai d'une exposition scientifique de la philosophie moderne. Riga et Leipzig, 1834—53 (на нѣмец. язык.).

[23]) Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'a nos jours. Paris, 1836.

[24]) Histoire des derniers systemes philosophiques en Allemagne depuis Kant jusqu'a Hegel, 2 vol., Berlin, 1837 - 38 (на нѣм. яз.)

[25]) Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'a Hegel, 4 vol. Paris, 1846 49.

[26]) Developpement historique de la philosophie speculative depuis Kant jusqu'a Hegel, 4 edition, 1848 (на нѣмецк. язык.).

[27]) Histoire des doctrines religieuses de la philosophie moderne, Paris, 2 vol., 1855.—Histoire philosophique de l'Academie de Prusse. Paris, 2 vol. 1851.

[28]) Histoire de la philosophie moderne. Manheim. 1854.

[29]) Historia critica philosophiae inde a mundi incunabulis, 6 vol., Leipz, 1742—67.

[30]) L'esprit de la philosophie speculative depuis Thalès jusqu'á Berkeley. 6 vol, Marb., 791—97 (на нѣм. яз.).

[31]) Histoire de la philosophie, trad. par Jourdain, 18 6.

[32]) Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines. 3 vol.. Paris, 1803, 822—23.

[33]) Histoire de la philosophie, 12 vol., Leipzig, 1791—1819 (на нѣм. яз.).—Precis de l'histoire de la philosophie trad. par—M. Cousin, 2 ed., 1839.

[34]) Histoire de la philosophie, 12 vol., Hambourg, 1836—45 (на нѣм. яз.).—Histoire de la philosophie ancienne, trad. par—Tissot, 4 vol. Paris, 1835 - 37.—Histoire de la philosophie chretienne, trad. par Trullard, Paris, 1843.

[35]) Cours dhistoire de la philosophie, publié par M. Michelet. Berlin, 1833 (vol. 13—15 его Oeuvres Complétes, (на нѣм. яз.).

[36]) Esquisse de l'histoire de la philosophie Stuttg., 1818, 7 изд, (на нѣмецк. языкѣ).—Histoire de la philosophie grecque, 2 ed. Tubingen. 1870 (на нѣмецк. яз.).

[37]) Histoire comparèe de la philosophie et de la religiòn, 3 ed. très—augmentée, 1868 (на голланд. языкѣ) Traduit sur la 2 edit. par M. Reville, Paris et St assbourg, 1861; (на нѣмецк. яз.) съ 3 изд. перев. M. Redepenning.

[38]) Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'a Leibniz. Paris, 1858, 1860.

[39]) Cours d'histoire de la philosophie. Paris, 1829.—Histoire generale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au dix—neuvieme siècle, 1 vol., Paris, 1863.

[40]) Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et dans les temps modernes. Paris. 1858.

[41]) Histoire de la logique en Occident Leipzig, 1855 (на нѣмецк. яз.).

[42]) Histoire du materialisme Leipzig. 1865 (на нѣмецк. яз.).

[43]) Esquisse de l'histoire de la philosophie, 2 vol., 2 ed., 1869 (на нѣмецк. язык.).

[44]) Esquisse de l'histoire de la philosophie depuis Thalès jusqu'á nos jours. 3 vol., 3 ed. Berlin, 1867—68 (на нѣмецк. язык.) прибавл. M. Жане о французской философіи въ XIX ст.).

[45]) Histoire critique de la philosophie depuis ses origines jusqu'á nos jours Berl'n, 1869 (на нѣм. яз.).

[46]) A biographical history of philosophy from its origin in Greece down to the present day. Lond. 3 ed., 1863.

I.

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

ПЕРВЫЙ ПЕРІОДЪ.

Вѣкъ собственно метафизики или философія природы.

(600—440 д. Р. X.)

§ 4.

Происхожденіе греческой философіи.

Философія Эллиновъ возникла изъ ихъ религіи въ формѣ теологіи. Подобно азіатскимъ Арійцамъ они начинаютъ съ того, что обоготворяютъ великія явленія природы, которыя оказываютъ благодѣтельное или разрушительное вліяніе на человѣческую жизнь; сюда относится Земля и ея плодородіе, Море и его сила, Огонь небесный и Ураганъ, Солнце и Свѣтъ, Луна и Ночь. Какъ дитя представляетъ себѣ все окружающее въ видѣ какого-то заколдованнаго міра и считаетъ свою деревянную лошадку и свою куклу вполнѣ живыми существами, такъ человѣчество въ своимъ дѣтствѣ антропоморфизируетъ природу. Но подъ вліяніемъ начинающейся рефлексіи натурализмъ различаетъ между явленіями и невидимыми существами, для которыхъ эти явленія служатъ какъ бы органами. За первоначальными Титанами слѣдуютъ Олимпскіе боги. Съ этой точки зрѣнія свѣтлый Воздухъ, Огонь, Океанъ уже больше не боги; они считаются только мѣстопребываніемъ, чувственнымъ проявленіемъ невидимаго божества. Отождествляя явленія природы съ проявленіями свободной воли человѣка, политеизмъ предполагаетъ, что за каждою группою явленій присутствуетъ невидимое существо, аналогичное человѣческой душѣ, которое и есть свободно-дѣйствующая причина. Хотя эти существа и стоять выше человѣка, но все-таки походятъ на него и наслаждаются безсмертіемъ. Собраніе боговъ есть какъ бы трансцендентное идеализированное человѣчество, возвеличенное какъ въ своихъ качествахъ, такъ и въ порокахъ. Міръ—это ихъ твореніе, ихъ царство, арена ихъ воли, ихъ пораженій и тріумфовъ. Человѣкъ существуетъ только для того, чтобы имъ угождать; онъ живетъ и умираетъ, потому что такова ихъ добрая воля. Проблеммы природы, жизни и души возникаютъ уже весьма рано, но мысль человѣческая, еще наивная и вѣрующая, не имѣя возможности обращаться къ разуму и къ непосредственному наблюденію природы, ищетъ разрѣшенія этихъ проблеммъ въ религіозномъ преданіи.

Между тѣмъ число вопросовъ, требующихъ разрѣшенія увеличивается. Религія не способна отвѣчать на всѣ эти вопросы. Ее обезпокоиваетъ любопытная и вслѣдствіе своего дѣтства слишкомъ нескромная мысль человѣческая. Религія обязана размышлять, принуждена превращаться въ теологію, т. е. въ теорію боговъ, въ философію религіи. Въ силу непреодолимой наклонности ума сводить все къ единству теологія прежде всего задаетъ себѣ вопросъ: Кто старшій богъ, кто высшій богъ, въ какомъ генеалогическомъ порядкѣ боги происходятъ отъ общаго Отца? Отвѣтъ на этотъ вопросъ даютъ ѳеогоніи Гезіода и Орфея.—Таково первое удовлетвореніе философскаго инстинкта Греціи. Теологія и Ѳеогонія—это первыя проявленія греческой мысли, которыми она вступаетъ въ область метафизики и космогоніи, съ которыми она принимается за раціональное разъясненіе природы. Для того, чтобы стать собственно философіей теологическая спекуляція должна была только сбросить свой мифологическій и фантастическій покровъ, должна была признать въ богахъ олицетворенныя отвлеченности и перейти къ непосредственному созерцанію силъ природы [1]).

Сближеніе восточныхъ Грековъ (іонійцевъ) съ египеской наукою во время царствованія Псамметиха [2]) ускорило возникновеніе независимой метафизики тѣмъ, что заронило сомнѣніе въ нѣкоторые выдающіеся умы. Уже въ 600 году Ферекидъ изъ Сироса [3]) провозглашаетъ систему космогоніи, которая подъ своею мифологической одеждою съ трудомъ скрываетъ натуралистическое содержаніе. Ѳалесъ изъ Милета, Ксенофонъ изъ Колофона, Пиѳагоръ изъ Самоса, всѣ они протестуютъ по очереди противъ антропоморфизма. Дѣлаютъ они это, какъ во имя чувства, возмущающагося буквальнымъ пониманіемъ поэтовъ, теологовъ, такъ во имя разума, котораго не удовлетворяетъ больше теологическое толкованіе всѣхъ встрѣчающихся явленій. Факты изъ области математики, отличающіеся характеромъ всеобщности и необходимости, оказываются первыми, природа которыхъ не можетъ быть объяснена вліяніемъ прихотливаго произвола. Да и какъ въ самомъ дѣлѣ согласится, что такія положенія, какъ дважды два—четыре и сумма трехъ угловъ въ треугольникѣ равна двумъ прямымъ, это результатъ божественной воли, а не абсолютной необходимости? Тоже самое замѣчается и въ области математики и физики; и здѣсь при наблюденіи фактовъ съ ихъ неизмѣнною правильностію и переодичностію возникаетъ мысль о чемъ то стоящемъ выше прихотей олимпійскихъ боговъ, и здѣсь появляется мысль о необходимости, сначала какъ нѣчто слѣпое и неосмысленное (ἀνάγκη, μοῖρα

---

[1]) Аристотель, Метафизика, III, 4, 15

[2]) Вліяніе Египта на Грецію сходно съ вліяніемъ Арабовъ на развитіе христіанской мысли въ средніе вѣка. Оно было преувеличено Рётомъ (Geschichte unserer abendlaendischen Philosophie и отрицаемо М. Целлеромъ (Die philosophie der Griechen).

[3]) Pherecydis fragmenta collegit et illustr. Fr. 9. Sturz ed. II Lips. 1824.

τύχη), затѣмъ какъ вѣчная и непреложная Справедливость (δίκη, εἱμαρμένη наконецъ, какъ божественный Законъ (θεῖος νόμος), божественный Разумъ (θεῖος λογος) и божественный Умъ (θεῖος νοῦς). Да и можно ли основателей европейской метафизики Θалеса, Анаксимандра, Пиѳагора называть математиками, геометрами, изслѣдователями природы и астрономами потому только, что они имѣли нѣкоторыя элементарныя свѣденія относительно движенія свѣтилъ, свойства чиселъ и тѣлъ.

Философія, собственно говоря, родилась въ тотъ самый день, когда мысль отказалась объяснять природу посредствомъ фантастическихъ Существъ, перешедшихъ въ область басни, а вмѣсто того стала объяснять все субстанціей, или вѣчною Силой (Θалесъ, Гераклитъ), и вѣчнымъ Разумомъ (Пиѳагорейцы, Анаксагоръ), или же, говоря ее собственнымъ языкомъ. основными началами и причинами (ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι). Какъ результатъ столкновенія между разсудкомъ и вѣрованіями политеизма философія съ первыхъ же шаговъ становится во враждебныя отношенія къ религіи, подрываетъ ея право на существованіе и за это навлекаетъ на себя систематическое обвиненіе въ атеизмѣ и въ измѣнѣ отечеству. Но, несмотря на то, философія все-таки не сбрасываетъ съ себя быстро мифологическихъ формъ или вслѣдствіе неспособности къ отвлеченному мышленію, или же подъ вліяніемъ благоразумія и осторожности. Она охотнѣе выражается ритмическимъ языкомъ поэтовъ, да и сами концепціи ея носятъ еще печать религіозныхъ вѣрованій, изъ которыхъ она возникаетъ. Философія эта не унижаетъ боговъ, она ихъ видоизмѣняетъ, натурализируетъ и дѣйствуетъ при этомъ какъ разъ противоположно—религіи, которая обоготворила природу; она создаетъ изъ нихъ основныя начала, элементы и силы. Подобно теологіи она прежде всего задаетъ себѣ вопросъ, какое начало считается самымъ могущественнымъ, и предшествуетъ всѣмъ остальнымъ, какъ по достоинству, такъ и по времени и поэтому можетъ быть сочтено исходной точкой для всѣхъ остальныхъ. Θеогоніи становятся Космогоніями и единственный важный вопросъ, относительно котораго расходятся первые мыслители—это вопросъ о томъ, что составляетъ собою естественную первоначальную силу, первоначало. (ἀρχή)

---

§ 5.

Іонійская школа Милета, Θалесъ, Анаксимандръ, Анаксименъ.

1. Θалесъ, [1]) основатель т. наз. Милетской школы и родоначальникъ всѣхъ іонійскихъ школъ, училъ около 600 года, что начало всего есть вода. Его

---

[1]) Главный Источникъ: Аристотель. Met, I, 3.

поражала съ одной стороны роль, какую вода играетъ въ природѣ, съ другой ея разрушительное могущество, подтверждаемое потопами, сохранившимися въ народныхъ преданіяхъ; кромѣ того, находясь подъ обаяніемъ производящей и оплодотворяющей ея силы, видя при этомъ, какъ вода превращается въ паръ подъ вліяніемъ теплоты и въ ледъ подъ вліяніемъ холода, Ѳалесъ принимаетъ, что вода есть всеобщій субстратъ, а остальныя тѣла представляютъ лишь ея видоизмѣненія, что вода окружаетъ со всѣхъ сторонъ землю, что послѣдняя какъ бы погружена въ этотъ безграничный океанъ и безпрестанно вытягиваетъ изъ него нужныя ей питательныя вещества.

Вотъ все, что положительно извѣстно изъ ученія Ѳалеса, которое есть своего рода эмбріональная метафизика. Кромѣ того древній міръ считалъ его первымъ геометромъ, первымъ астрономомъ и первымъ физикомъ между Греками. Считаютъ, что онъ предсказалъ затмѣніе 28 Мая 585 года и что ему извѣстно было какъ явленіе магнетизма, такъ и притягательная способность натертаго янтаря (ἤλεκτρον).

2. Анаксимандръ, [2]). соотечественникъ и ученикъ Ѳалеса, авторъ книги „О природѣ“ училъ, что начало вещей есть не вода, а тонкая матерія, которую онъ отказывается опредѣлить болѣе точно и просто называетъ (ἄπειρον) безграничное. Эта всеобщая матерія есть коренъ неба и міровъ, его наполняющихъ (τῶν οὐρανῶν καὶ τῶν ἐν αὐταῖς κόσμων). Все существующее происходитъ изъ этого перваго начала, а потому вполнѣ справедливо, чтобы каждая вещъ возвратила ему въ часъ, назначенный судьбою дарованную ему жизнь для того, чтобы жизнь эта круговращала и переходила въ новыя существа. Изъ антитезы между темнымъ и холоднымъ, между сухимъ и влажнымъ, не существующихъ въ ἄπειρον, какъ первобытномъ хаосѣ, въ которомъ все нейтрализовано, образуется постепенно природа со всѣми своими контрастами, различными качествами и отдѣльными элементами. Первоначальная противоположность замѣчается съ одной стороны между теплымъ и сухимъ, съ другой же между холоднымъ и влажнымъ; первое сконцентрировано въ землѣ, второе—въ окружающемъ его небѣ. Земля представляетъ собою цилиндрическое тѣло, носящееся свободно въ безконечномъ эфирѣ и сохраняющее равновѣсіе вслѣдствіе одинаковаго разстоянія отъ всѣхъ остальныхъ небесныхъ тѣлъ (διὰ τὴν ὅμοιαν πάντων ἀπόστασιν). Существуетъ безконечное число міровъ (θεοί) которые послѣдовательно возникаютъ и гибнутъ. Въ водѣ образовались первыя животныя, изъ которыхъ произошли постепенно всѣ высшія формы. Человѣкъ произошелъ изъ рыбы. Индивидуумы и виды безпрестанно смѣняются, но матерія, изъ которой

---

[2]) Источники: Аристотель, Met. XII, 2; Phys. III. 4. Симплицій, Jn Phys, f. 6 32.—Плутархъ у Евзеба Praep. Evang., I, 8.—Ипполитъ, Refut. haeres. I. 6. Цицеронъ, De natura deorum. I, 10.—Шлейермахеръ, Memoire sur Anaximandre, (на нѣмецк. языкѣ, полное собр. сочиненій, 3-я сер. Томъ II).—Риттеръ и Преллеръ Hist. phil. graec et rom, ed. III, p. 9.

они возникли, ἄπειρον, неразрушима и безсмертна (ἄφθαρτον, ἀθάνατον, ἀνώλεθρον), такъ какъ она несотворенная (ἀγέννητον). Она обнимаетъ собою все, создаетъ все и правитъ всѣмъ (περιέχει ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾷ). Она—высшее Божество (τὸ θεῖον), пользующееся въ точномъ смыслѣ слова вѣчною жизненностью.

3. Анаксименъ [3]) изъ Милета, былъ ученикъ Анаксимандра и третій представитель іонійской философіи; онъ точнѣе опредѣляетъ и развиваетъ ученіе своего наставника. Первымъ началомъ вещей онъ считалъ воздухъ (ἀήρ, πνεῦμα, ψυχή), который облекаетъ собою землю и всѣ остальные міры; Онъ дѣлаетъ такое заключеніе на основаніи того, что все живущее живетъ воздухомъ и погибаетъ, когда лишено воздуха. Въ опредѣленіи основнаго начала міра Анаксименъ по философіи своей стоитъ повидимому ниже Анаксимандра, такъ какъ послѣдній, ставившій основное начало выше контраста между твердымъ и газообразнымъ, этимъ самимъ считаетъ его абсолютнымъ. Но очень возможно, что, говоря о безконечной субстанціи, наполняющей пространство, Анаксимандръ также думалъ о водухѣ, или по меньшей мѣрѣ о высшей степени тонкой нѣжной матеріи. Сходство именъ Анаксимандра и Анаксимена было причиною того, что скорó начали смѣшивать учителя съ ученикомъ и приписывали одному воззрѣнія другаго. Но можно считать положительно вѣрнымъ, что Анаксименъ училъ о вѣчной матеріи, объ постоянномъ движеніи, состоящемъ въ сгущеніи и расширеніи, о чемъ то вродѣ пластическаго начала, о все управляющемъ роковомъ движеніи (δίκη, ἀνάγκη).

Въ этой примитивной философіи проглядываютъ, впрочемъ только въ зародышевомъ состояніи, основанія всѣхъ предлагавшихся впослѣдствіи объясненій природы. Но съ такими первобытными системами выходитъ тоже, что и съ рудиментарными организмами: совершенство одушевленнаго существа зависитъ отъ большей или меньшей диференціаціи его органовъ: чѣмъ больше однородно его тѣло, тѣмъ менѣе оно совершенно, чѣмъ болѣе различаются между собою составныя его части и чѣмъ болѣе онѣ становятся индивидуальными, тѣмъ ближе существо это подходитъ къ совершенству. Такъ точно при сравненіи первобытной іонійской философіи съ философіей Аристотеля, первая оказывается совершенно однообразною. Для Θалеса—вода, а для Анаксимена—воздухъ составляютъ разомъ субстратъ, двигательную силу и судьбу или законъ движенія. [4]) Прогрессъ, какъ въ знаніи, такъ въ природѣ пріобрѣтается путемъ раздѣленія труда, разложенія факта на его составные элементы, затѣмъ путемъ увеличенія количества системъ и ихъ оппозиціи другъ другу.

---

[3]) Плутархъ у Евзеба, Praep. Evang., I, 8.—Цицеронъ, De nat. Deor. I, 10.—Schleiermacher, Memoires sur Diogène d' Apolonie (въ томъ же томѣ).—Риттеръ и Преллеръ, ibid.

[4]) Аристотель, Met., I, 10, 2.

§ 6

Проблемма быванія (перемѣна).

Основной вопросъ, на счетъ котораго мнѣнія расходятся—это вопросъ о происхожденіи и разрушеніи вещей, иначе говоря это проблемма перемѣны. Бытіе пребываетъ, существа же постоянно смѣняются, то возникая, то исчезая: Какъ же происходитъ то, что бытіе въ одно и тоже время и существуетъ и не существуетъ? При размышленіи по поводу этой проблеммы, по преимуществу метафизической,—такъ какъ она лежитъ въ основаніи всѣхъ наукъ и стоитъ выше всѣхъ другихъ вопросовъ,—возникаютъ Три системы, три типа всѣхъ европейскихъ философій: система элейцевъ, система Гераклита и система атомистическая; послѣднюю въ смыслѣ идеализма исповѣдовали Пифагорейцы, въ смыслѣ матеріализма—Левкиппъ и Демокритъ и съ оттѣнкомъ дуализма—Анаксагоръ. Первыя двѣ доктрины радикальны и взаимно отвергаютъ одно изъ положеній антиноміи, третья есть доктрина примирительница. По гипотезѣ элейцевъ бытіе есть все, перемѣна есть иллюзія; по Гераклиту же перемѣна есть все, а бытіе и пребываемость есть только иллюзія; что же касается до ученія монадистовъ и атомистовъ, то по ихъ мнѣнію существуетъ и пребываемость и перемѣна, пребываемось принадлежитъ существамъ [5]), перемѣна же ихъ отношеніямъ. Элейцы отрицаютъ бываніе, Гераклитъ обожествляетъ его, атомисты же разъясняютъ и толкуютъ его.

А. отрицаніе перемѣны.

§ 7.

Элейская философія. Ксенофанъ, Парменидъ, Мелиссъ, Зенонъ, Горгій.

Въ то время, какъ Анаксимандръ училъ въ Милетѣ, другой Іоніецъ, Ксенофанъ изъ Колофона направился въ Великую Грецію, путешествовалъ по ея городамъ въ качествѣ философа—рапсода и, наконецъ, избралъ мѣстомъ своего жительства Элею въ Луканіи, гдѣ онъ нашелъ себѣ послѣдователей. Основныя начала его ученія были развиты и систематизированы Парменидомъ элейскимъ и Мелиссомъ Самоскимъ, которые довели ихъ до высоты метафизики. Ученикъ Парменида, Зенонъ элейскій старался защищать его ученіе съ помощью діалектики и такимъ образомъ явился предвѣстникомъ софистовъ.

---

[5]) Пифагорейцы считали ихъ за идеальное единство или за числа; атомисты же—за реальное или матеріальное единство.

1. Ксенофанъ представляетъ [1]) собою одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ умовъ древней Греціи. Будучи рѣшительнымъпротивникомъ народной мифологіи, онъ въ этомъ отношеніи играетъ роль аналогичную роли еврейскихъ пророковъ, которые могучимъ голосомъ громили политеизмъ и ничтожество его воззрѣній; какъ словомъ, такъ и въ сочиненіяхъ своихъ онъ является настоящимъ творцемъ философскаго монотеизма, который онъ кромѣ того отождествляетъ съ пантеизмомъ. Въ своихъ сатирахъ, дошедшихъ до насъ въ видѣ нѣсколькихъ отрывковъ, онъ борется съ силою и ироніей, достойной пророковъ, съ заблужденіемъ людей, которые дробятъ до безконечности Божество, приписываютъ ему человѣческій образъ (антропоморфизмъ) и человѣческія страсти (антропопатизмъ). Есть Богъ, восклицаетъ онъ, Богъ, который не имѣетъ ничего сходнаго съ богами Гомера и съ людьми ни по внѣшнему образу, ни по духовному содержанію. Этотъ Богъ есть весь ухо, весь глазъ, весь умъ. Неизмѣняемый и неподвижный, онъ не имѣетъ надобности вращаться направо и налѣво для исполненія своей воли и безъ всякаго труда правитъ всѣмъ однимъ своимъ умомъ. Основываясь на вѣрѣ Гомеру и Гезіоду, люди воображаютъ себѣ, что боги, подобно имъ, родятся, чувствутъ, имѣютъ голосъ и тѣло; они имъ приписываютъ все, что есть постыднаго у людей: воровство, развратъ ложъ. Они поступаютъ при этомъ такъ, какъ сдѣлали бы быки или львы, которые, если бы умѣли рисовать, непремѣнно изобразили бы своихъ боговъ въ видѣ львовъ или быковъ. Вмѣсто этихъ вообржаемыхъ существъ будемъ почитать единое и безконечное Существо, которое носитъ насъ въ своей груди, которое не подлежитъ ни порожденію, ни разрушенію, которое чуждо перемѣны или происхожденія. [2])

---

[1]) Аристотель (?), De Xenophane, Zenone et Gorgia.—Клим. Александрійскій, Stromates, V. 601 C. Jbid., с. 711 B.— Бюль, Commentatio de ortu et progresso panthei mi inde a Xenophane etc. Gœtt., 1790.--B, Кузенъ. Xenophane, fondateur de l'ecole d'Elée (въ Nouveaux fragmenţs philosophiques) Paris, 1828.-- Kern, Quæstiones Xenophaneæ, Numb., 1816.--- Мюллахъ, Fragmenta phil qræc., I, p. 101.---Риттеръ и Преллеръ, Historia philos. graec. et rom., ed. III, c. 18.

[2]) Müllach, s. 101 102:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρωποισι μέγιοστος,
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὔτε νόημα.
. . . .
Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.
. . . .
'Αλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.
Αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδέν,
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.
. . . .
. . . . . ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι,
τὴν σφετέρην τ' αἴσθησιν, φωνὴν τε δέμας τε
. . . .

2. Послѣ болѣе глубокаго изслѣдованія и обсужденія основныхъ положеній своего учителя, Парменидъ [1]) строитъ на нихъ строгую, монистическую систему. Такъ какъ въ Божествѣ нѣтъ перемѣны и оно есть все, въ такомъ случаѣ то, что мы называемъ перемѣною (ἀλλοιοῦσθαι) есть не болѣе, какъ видимость, иллюзія (δόξα). На самомъ дѣлѣ нѣтъ ни происхожденія (γίνεσθαι), ни смерти. Существуетъ только единое всемірное бытіе; онъ посвящаетъ этому положенію цѣлую философскую поэму, отрывки которой служатъ для насъ самимъ древнимъ памятникомъ метафизической спекуляціи Грековъ. Въ первой части, посвященной истинѣ, онъ разрушаетъ посредствомъ ловкой діалектики идеи множественности, ограниченія, какъ противорѣчащія разуму. Во второй части, трактующей о мірѣ видимости, онъ пытается объяснить природу, поскольку эта видимость существуетъ.

Исходя изъ идеи бытія, онъ установливаетъ, что то, что есть не могло стать сущимъ (бытіемъ) и не можетъ перестать существовать, или сдѣлаться чѣмъ нибудь другимъ; ибо, разъ сущее стало бытіемъ, то оно могло произойти или изъ бытія, или изъ небытія (абсолютное ничто). Въ первомъ случаѣ, оно, слѣдовательно, произошло изъ самого себя, оно родило само себя, это значитъ, что оно не стало бытіемъ, а было вѣчно. Во второмъ случаѣ приходится допустить, что что-нибудь происходитъ изъ ничто, а это уже нелѣпо, (не мыслимо). На тѣхъ же основаніяхъ нужно допустить, что существующее не можетъ ни измѣнится, ни исчезнуть, ибо исчезновеніе превратило бы его или опять въ бытіе, или въ ничто. Если сущее превращается въ сущее, это значитъ, что оно вовсе не измѣняется, предполагать же, что оно превращается въ ничто, такъ же невозможно, какъ невозможно происхожденіе изъ ничего, Слѣдовательно, бытіе (т. е. все сущее, для Парменида міръ) вѣчно. Кромѣ того оно неподвижно, ибо оно могло бы двигаться только въ пространствѣ. Пространство же есть либо бытіе, либо небытіе; если оно бытіе, то значитъ, бытіе движется въ бытіи а это все равно, что утверждать его неподвижность. Если же пространство есть ничто, то это значитъ, что нѣтъ движенія, ибо движеніе мыслимо только въ пространствѣ. Такимъ об-

---

Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστί,
καὶ πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήους ἀπατεύειν.
. . . .
Ἀλλ' εἶτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον . . . .

[3]) Секстъ Эмпирикъ, Adversus mathematicos, VII. III.---Симплицій, Jn Phys, t. 7. 9. 19. 25. 31. 38.---Проклъ, Comment. in Plat. Timaeum d. 105.--Клим. изъ Александріи, Strom., V. c. 552 Д, 614 A.--- Мюллахъ, Fragm phil. graec. 109.---Риттеръ и Преллеръ, 87.

разомъ, во всякомъ случаѣ движеніе не мыслимо и оно есть только видимость (иллюзія). Бытіе (міръ) есть сплошное (συνεχές) и недѣлимое цѣлое; пустоты нѣтъ нигдѣ Нѣтъ перерыва въ бытіи, слѣдовательно нѣтъ атомовъ. Предположимъ напр. что есть пустота, т. е. перерывъ въ бытіи между мнимыми частями міра. Если этотъ промежутокъ есть нѣчто сущее, то онъ есть тоже бытіе и тогда онъ продолжаетъ (сплочиваетъ) бытіе вмѣсто того, чтобы разрывать его на части; если же пустота есть ничто, то она ничего не раздѣляетъ. Итакъ, нѣтъ перерыва между сущимъ и всѣ существованія составляютъ одно. Сущее (міръ) абсолютно и довольствуется собою, оно безъ желаніи, безъ потребностей, безъ страстей. Если бы оно было относительнымъ, оно могло бы зависѣть или отъ сущаго, или отъ того, что не существуетъ. Но для сущаго зависитъ отъ сущаго, это — зависитъ отъ самаго себя, это быть независимымъ; зависитъ же отъ того, что не есть, это значитъ сохранить еще независимось. Это то и исключаетъ у него всякія желанія, нужды и страсти. Быть всѣмъ, значитъ ничего не желать. Наконецъ, бытіе только едино, ибо второе и третье бытіе было бы только его продолженіемъ, то есть оказалось бы имъ же самимъ. Слѣдовательно, міръ (сущее) мыслится вѣчнымъ, неизмѣняемымъ, неподвижнымъ, сплошнымъ, недѣлимымъ, безконечнымъ, единымъ. Поэтому, если доказано, что нѣтъ двухъ различныхъ сущихъ (двухъ видовъ бытія), но существуетъ только одно бытіе, то этимъ самимъ уже доказывается и то, что нѣтъ различія между нашими понятіями и дѣйствительностью. Слѣдовательно, мыслить и быть—это одно и тоже (τό γὰρ αὔτο νοεῖν τε καὶ εἶναι) и по этому самому очевидно, что мыслимое разумомъ есть; немыслимое же—не существуетъ (ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα [4]).

Во второй части своей поэмы Парменидъ говоритъ объ „мнѣніи“ (δοξα), которое зависитъ отъ чувствъ и которое есть нѣчто, только кажущееся. Для разума міръ есть единое нераздѣльное, для чувствъ же онъ раздѣляется на два царства, на два враждующія начала: ночь или холодъ и свѣтъ, огонь, теплота. Для разума міръ представляется безъ начала и конца; для чувства же онъ имѣетъ свое видимое возникновеніе и это то происхожденіе есть послѣдовательная побѣда начала свѣта надъ началомъ тьмы. Ночь—это мать, свѣтящее начало-это отецъ всѣхъ формъ (εἴδη). Во всѣхъ малѣйшихъ частяхъ своихъ міръ сохраняетъ и слѣды этихъ двухъ началъ, давшихъ ему жизнь. Теплое и холодое, свѣтлое и темное смѣшаны вездѣ въ постоянныхъ отношеніяхъ. Міръ составленъ изъ цѣлаго ряда концетрическихъ сферъ, причемъ свѣтлыя и темныя сферы чередуются съ теплыми и холодными. Крайняя сфера, заключающая въ себѣ всѣ остальныя (τὸ περιέχον), плотна холодна и темна, но граничитъ съ свѣтящей сферою неподвижныхъ звѣздъ, находящейся по ту сторону (ὄλυμπος ἔσχατος). Центральная сфера также плотна и холодна, но зато она окружена сферою свѣта и жизни, эта свѣ-

4) Симплицій. In Phys., f. 19 A, 31 B,

тящая сфера, обертывающаяся вокругъ плотнаго ядра міра, есть источникъ, откуда происходитъ движеніе (то есть иллюзія [5]), очагъ всемірной жизни (ἑστία τοῦ παντός), престолъ Божества (Δαίμων), Царица міра (κυβερνήτης), Справедливость (Δίκη), Необходимость (Ἀνάγκη), Мать любви (Ἀφροδίτη), Эти ученія воспроизводящія отчасти спекуляцію іонійцевъ и пифагорейцевъ Парменидъ, не выдавалъ за истину; онъ смотрѣлъ на нихъ какъ на гипотезу, которая служила для того, чтобы оріентироваться въ мірѣ иллюзіи. Для Парменида они неимѣютъ такого важнаго значенія, какъ для Іонійской школы. Не признавая движенія, относя въ область иллюзіи то, что составляетъ сущность природы, Парменидъ не знаетъ другой науки, кромѣ метафизики, не признаетъ другой метафизики, кромѣ сужденія - a priori. Устанавливая подобное противоположеніе между міромъ реальнымъ и міромъ невещественнымъ, онъ является главнымъ предшественникомъ платоническаго идеализма, не будучи при томъ спиритуалистомъ въ современномъ смыслѣ слова. Спиритуализмъ отличаетъ субстанцію тѣла и духа, тогда какъ элейская метафизика не знаетъ вовсе подобнаго различенія. Бытіе, признаваемое ею, не есть ни тѣло, ни духъ, ни матерія. ни мысль; оно только бытіе, все же остальное есть только случайность, видимость, иллюзія. И даже, если принимать слово „матерія“ въ смыслѣ метафизическомъ и считать ее какъ бы всемірнымъ „substratum“, то все-таки можно поставить Парменида среди матеріалистовъ, такъ точно, какъ это дѣлаютъ съ его антитипомъ Спинозою. Но было бы ошибочно назвать его матеріалистомъ въ смыслѣ Демокрита и въ смыслѣ современныхъ матеріалистовъ, такъ какъ матеріализмъ въ собственномъ смыслѣ слова существуетъ только какъ противоположность и оппозиція спиритуализму; а это ученіе появилось позже Парменида. Монизмъ Парменида и Гераклита представляетъ собою какъ бы глыбу мрамора, имѣющую возможность превратиться или въ кувшинъ, или въ Юпитера и напоминающую собою, какъ бы клѣточку-матъ, изъ которой, смотря по обстоятельствамъ, можетъ выйти какой нибудь Платонъ, или Геростратъ; укрѣпившись и сдѣлавшись болѣе прочнымъ, монизмъ этотъ можетъ превратиться въ монизмъ силы, какъ вещества, или въ монизмъ идеи.

3. Въ ожиданіи, пока Платонъ создастъ изъ монизма—идеализмъ, Мелиссъ изъ Самоса [6]) (440) перетолковываетъ его въ чисто матеріалистическомъ смыслѣ. Философъ этотъ, бывшій кромѣ того храбрымъ полководцемъ и способнымъ политическимъ дѣятелемъ, противопоставилъ іонійскимъ космогоніямъ элейское ученіе о вѣчности міра. Если происхожденіе невозможно, то послѣ этого безполезно и нелѣпо стараться узнать, какъ произошла вселенная. Бытіе (τὸ ἕν) безконечно и во времени и въ пространствѣ (ὥσπερ ἔστιν ἀεὶ. οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι); послѣднее несогласно съ взглядами Парменида, такъ какъ онъ называлъ бытіе сферою. Положенія Мелисса отличаютъ его философію отъ большинства другихъ греческихъ фи-

---

[5]) Сравни Маја Индусовъ, или мать иллюзій

[6]) Авторъ книги περὶ τοῦ ὄντος (на іонійскомъ нарѣчіи); его цитируетъ нѣсколько разъ Симплицій, In Phys., f. 22 et passim.

лософскихъ системъ, которыя разсуждають такъ: Быть безконечнымъ (ἄπειρον), это имѣть недостатокъ въ конечномъ, т. е. не быть совершеннымъ. Слѣдовательно, вселенная не безконечна; она конечна и имѣетъ форму совершенной сферы.

4. Зенонъ, [7]) ученикъ Парменида, былъ борцемъ элейской школы, изобрѣтателемъ способа доказательства посредствомъ приведенія до нелѣпости, отцемъ діалектики и софистики. Только единое мыслимо, все же остальное—пространство, величина, движеніе, протяженность—не можетъ быть мыслимо. Допустимъ, что существуетъ какая нибудь величина (ограниченная); она непремѣнно безконечно велика и безконечно мала: безконечно велика потому, что будучи дѣлима до безконечности, она состоитъ изъ безконечнаго количества частей; безконечно же мала на томъ основаніи, что части, не имѣющія протяженія, могутъ быть умножены до безконечности и все таки не составятъ протяженія или величины.

Движеніе непостижимо, ибо линія, отдѣляющая его исходную и конечную точку составляется изъ безконечнаго количества точекъ. Такъ какъ точка не имѣетъ протяженія, слѣдовательно, всякое разстояніе, будь оно самое малое, всегда безконечно и по этому нельзя достигнуть его конца. Предположите, что быстроногій Ахиллесъ находится въ какомъ угодно близкомъ разстояніи отъ медлительной черепахи; Ахиллесу никогда ее не догнать, потому что для этаго ему нужно было бы сначала пройти половину разстоянія, которое отдѣляетъ его отъ черепахи, какъ бы оно мало не было, а для того, чтобы пройти эту половину, онъ долженъ былъ бы пройти половину этой половины и такъ дальше до безконечности. Безконечная дѣлимость линіи является непреодолимымъ препятствіемъ для Ахиллеса Вы думаете, что стрѣла летитъ. Но, чтобы достигнуть своей цѣли, она должна пролѣтеть черезъ цѣлую серію точекъ въ пространствѣ, а для этаго ей прідется занимать послѣдовательно эти отдѣльныя точки; но занимать въ извѣстный моментъ времени точку въ пространствѣ, это находиться въ покоѣ: слѣдовательно, стрѣла неподвижна и ея движеніе—только кажущееся.

Кромѣ того, если движеніе происходитъ, то оно можетъ имѣть мѣсто только въ пространствѣ. Поэтому, если пространство есть реальность, то оно гдѣ нибудь находится, т. е. еще въ пространствѣ, которое въ свою очередь содержится еще въ другомъ пространствѣ и такъ дальше до безконечности (εἰς ἄπειρον). Движеніе, слѣдовательно, невозможно, съ какой бы точки зрѣнія не смотрѣть на него, и признавать его за нѣчто реальное,—это рисковать утверждать абсурдъ.—Есть только одно Бытіе и Бытіе это есть неизмѣнная матерія [8]).

---

[7]) Aristote Phys VI 2, 9.—Simplic. Jn Phys, f. 30, 130, 255.—Müllach c. 266.—R. et Pr. 97.

[8]) Aristote Met., III, 4, 41.

5. Горгій [9]) изъ Леонтіума, риторъ и ученикъ Зенона, бывшій депутатомъ отъ своего отечества въ Афинахъ въ 427 году, доводитъ начало элейцевъ до ихъ крайняго заключенія, до нигилизма. Въ своемъ трактатѣ περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φυσέως, онъ не только отрицаетъ вмѣстѣ съ Зенономъ движеніе и пространство, но даже разрушаетъ самое бытіе. Не существуетъ ничего, говоритъ онъ, ибо, если бы было какое нибудь существо, оно могло бы быть только вѣчнымъ, какъ это доказалъ Парменидъ; а вѣчное бытіе безконечно. Но безконечнаго бытія нѣтъ ни въ пространствѣ, ни во времени, которыя его въ свою очередь ограничивали бы. Его, слѣдовательно, нѣтъ нигдѣ, а то, чего нигдѣ нѣтъ, и не существуетъ. Если бы даже, что невозможно, и существовало что-нибудь, мы не могли бы его знать; но допустимъ, что мы бы могли его знать, въ такомъ случаѣ нельзя было бы никакимъ образомъ передать это знаніе другимъ.

Горгій—это enfant terrible элеатизма; его легкомысліе даетъ перевѣсъ слѣдующему девизу Гераклита: Бытіе есть ничто, перемѣна (бываніе) есть все. Бытіе Парменида и Зенона, вѣчное и неизмѣнное, но лишенное всякаго положительнаго аттрибута, въ сущности представляетъ собою не болѣе, какъ отвлеченіе и походитъ на то одѣяніе царя, которое приводило въ удивленіе всѣхъ своею тонкостью, пока какое то дитя наивно не закричало: Но вѣдь царь голъ!

B. Апоөеоза быванія.

§ 8.

Гераклитъ.

Гераклитъ, [1]) за свою любовь къ парадоксамъ—названный „темнымъ“, жилъ въ Эфесѣ въ концѣ шестаго вѣка. Онъ одинъ изъ физиковъ перваго періода, оставившій на греческой мысли самый глубокій слѣдъ. Въ драгоцѣнныхъ отрывкахъ его книги „О природѣ“ содержится много гипотезъ новѣйшаго времени, которыя высказаны у него то въ видѣ неопредѣленныхъ предчувствій, то въ видѣ ясно формулированныхъ идей.

---

[9]) Aristote De Xenophane, Zenone et Gorgia—Sex. Emp. Adv math., VII, 65, 77.—R. et Pr. 137.

[1]) Главные источники: Platon. Cratyle, c. 402 A. Plutarch, Js. et Osir., 45, 48.—Clem. d'Alex. Stromata, V. c. 599, 603.—Diog. L. IX.—Sex. Emp. Adver math. VII. 126, 127, 133.—Stobée Schleiermacher Memoires sur Heraclite l'Obscur. (Полное собраніе сочиненій, 3 серія, V. II). J. Bernays Heraclitea, Bonn, 1848. Онъ же, Memoires sur les lettres d'Heraclite, 1869 (на нѣмецк. языкѣ). Müllach Heracliti fragmenta c. 310—R. et Pr. c. 15.

Подобно физикамъ изъ Милета Гераклитъ разсматриваетъ всѣ тѣла какъ превращенія одного и того же первоначальнаго элемента. Но это основное начало—не атмосферный воздухъ, какъ училъ Анаксименъ; оно представляетъ собою вещество, болѣе легкое и болѣе тонкое, называемое имъ то огнемъ (πῦρ), то теплымъ дыханіемъ (ψυχή); оно походитъ отчасти на то, что физика называетъ теплородомъ, отчасти же на кислородъ современной химіи. Это первоначальное вещество распространяется отъ границъ земли до края міра. Все, что только не существуетъ, происходитъ изъ него и стремится въ него перейти; всякое существо есть ничто иное, какъ преобразованный огонь и, наоборотъ, всякая вещь можетъ превратиться и въ дѣйствительности превращается въ огонь. Атмосферный воздухъ и вода представляютъ собою огонь на пути къ уничтоженію, или къ возрожденію; земля (плотныя тѣла) есть потухшій (скрытый) огонь, который снова воспламенится въ часъ, назначенный судьбою. Въ силу непреложнаго закона огонь небесныхъ сферъ постепенно превращается въ паръ, воду, землю для того, чтобы возвратиться къ своему первоначальному состоянію, сгуститься, взвиться къ небесамъ и такъ дальше до безконечности. Слѣдовательно, вселенная есть огонь въ состояніи превращенія (πυρός τροπαί), огонь, вѣчно живой, періодически зажигающійся и тухнущій. Міръ не представляетъ собою твореніе ни бога, ни человѣка. Онъ не начинался и не кончится. Если и допустить конецъ міра, то это въ томъ смыслѣ, что всѣ вещи кончаютъ тѣмъ, что превращаются въ огонь, а міръ возрождается вѣчно изъ своего пепла. Міровая жизнь—это постоянная перипетія творенія и разрушенія, это игра, въ которую Юпитеръ играетъ самъ съ собою. Покой, остановка, однимъ словомъ бытіе есть не болѣе, какъ обманъ чувствъ. Невозможно дважды войти въ одну и ту же рѣку; мы входимъ въ нее и вмѣстѣ съ тѣмъ не входимъ; мы въ ней и вмѣстѣ съ тѣмъ мы не въ ней, ибо волны, въ которыя мы собираемся окунуться уже далеко ушли отъ насъ. Въ вѣчномъ круговоротѣ „ничто" не перестаетъ становиться бытіемъ и въ свою очередь бытіе безпрестанно погружается въ ничто. Ничто, производящее бытіе и обратно, быть и не быть, жить и умереть, происходить и исчезать—все это синонимы. Если бы эти состоянія не представляли бы одно и то же, они не могли бы превращаться одно въ другое.

Нельзя считать вѣчный приливъ и отливъ Гераклита, какъ это можно было бы думать по самому выраженію, за простое поступательное движеніе впередъ, которое не встрѣчаетъ препятствій и подобно теченію ручья по руслу изъ сглаженныхъ камней. Бываніе есть борьба противоположныхъ силъ, сталкивающихся направленій; одно изъ нихъ, исходя съ верху, стремится превратить небесный огонь въ плотное вещество, другое же, поднимаясь къ небу, пытается превратить въ огонь земное вещество. Изъ постоянной смѣны этихъ двухъ теченій возникаетъ и зарождается на поверхности земли всякая растительная, животная и умственная жизнь. Все, что ни родится, возникаетъ всегда только изъ борьбы противоположностей. Изъ

самца и самки происходитъ органическая жизнь, изъ высокихъ и низкихъ нотъ—музыкальная гармонія. Безъ болѣзни нельзя оцѣнить здоровье; безъ работы нѣтъ сладкаго покоя; безъ опасностей нѣтъ храбрости; безъ преодолѣнія зла нѣтъ добродѣтели. Какъ огонь живетъ на счетъ смерти воздуха, а воздухъ насчетъ смерти огня, вода насчетъ смерти воздуха, земля насчетъ смерти воды, такъ и животное живетъ насчетъ смерти растительности, человѣкъ насчетъ смерти животнаго, боги насчетъ смерти человѣка, добродѣтель насчетъ смерти порока, а порокъ насчетъ смерти добродѣтели. По этому, добро есть зло, находящееся въ состояніи разрушенія, а зло есть исчезающее добро; но такъ какъ зло не можетъ быть безъ добра, а добра не существуетъ безъ зла, то зло есть относительное добро, а добро - относительное зло. Слѣдовательно, какъ бытіе и не бытіе, такъ и добро и зло смѣшиваются въ міровой гармоніи.

Изъ непрестаннаго колебанія всѣхъ вещей можно было заключить—и ученики Гераклита [2]) на самомъ дѣлѣ и вывели заключеніе—что нѣтъ возможности знать истину. Такъ какъ все, что воспринимается чувствами подвержено вѣчному измѣненію, то, понятно, нѣтъ точнаго и опредѣленнаго знанія. Но мы воспринимаемъ и познаемъ не одними только чувствами, и кромѣ чувствъ, насъ обманывающихъ, мы имѣемъ еще высшій органъ, разумъ (λόγος). Правда, что даже самый свѣтлый человѣческій умъ еще на столько далекъ отъ божественнаго разума, насколько обезьяна далека отъ человѣческаго совершенства. Чувства показываютъ намъ то, что измѣняется, а потому знаніе, основанное на одномъ только чувствованіи, всегда будетъ обманчиво; напротивъ того, разумъ открываетъ намъ то, что пребываетъ, (что не измѣняется), т. е. божественный законъ (θεῖος λόγος), который одинъ только представляетъ неподвижную точку въ вѣчномъ движеніи и вѣчной смѣняемости вещей. Проводя у Гераклита различіе между чувствованіемъ и разумомъ, между явленіемъ (феноменомъ) и сущностью вещей (нуменомъ), іонійская философія этимъ самимъ выходитъ въ нѣкоторомъ родѣ изъ состоянія невинности; она начинаетъ недовѣрять своимъ положеніямъ, она начинаетъ сомнѣваться въ себѣ, она спрашиваетъ себя, принадлежитъ ли проблемма космогоніи, къ которой такъ храбро приступили физики изъ Милета, къ числу разрѣшимыхъ, или нѣтъ; однимъ словомъ у ней появляются проблески критики.

У Гераклита антропологія старается уже освободиться отъ міровой спекуляціи и стремится нанести ударъ всей системѣ. Душа исходитъ изъ небеснаго огня и она можетъ жить, только находясь въ соприкосновеніи съ этимъ источникомъ жизни. Она постоянно обновляется дыханіемъ и чувствованіями. Происхожденіе есть превращеніе жидкаго зачатка въ сухой духъ. Это огонь, превратившійся въ землѣ въ скрытое состояніе (latent); переходя

---

[2]) Самый извѣстный, это Кратилъ, одинъ изъ учителей Платона.

черезъ жидкое состояніе онъ стремится перейти въ свое первоначальное состояніе, въ человѣческую душу. Самое сухое дуновеніе производитъ самую сильную душу; но горе пьяницѣ, который преждевременно переводитъ свою душу въ жидкое состояніе! Въ смерти дыханіе жизни или душа постепенно возвращается въ землистое состояніе. Энергія индивидуальной жизни зависитъ отъ нашего сопричастія съ небеснымъ огнемъ, т. е. съ душою міра, полной могущественнаго ума и разума.

Во всемъ этомъ видѣнъ первый лепетъ физіологическаго и психологическаго знанія и эти дѣтскія попытки наивны, но вмѣстѣ съ тѣмъ имѣютъ уже характеръ матеріалистическій. Іонійское созерцаніе выражается такъ о разумѣ, (esprit) какъ популярная химія о различныхъ спиртахъ (esprits) и эссенціяхъ. Являясь матеріалистическимъ, оно дѣлаетъ это совершенно наивно и не сознавая; оно настолько не догадывается о своемъ матеріализмѣ, что не имѣетъ еще даже техническаго выраженія, чтобы обозначать имъ матерію. Можно сознавать себя бытіемъ только въ противоположность не бытію. Гилозоизмъ превратится въ матеріализмъ только тогда, когда онъ встрѣтитъ противодѣйствіе со стороны спиртуализма.

Въ слѣдующихъ трехъ положеніяхъ заключается сущность философіи Гераклита:

1) Всѣ вещи происходятъ изъ сухаго и теплаго начала и въ концѣ поглощаются имъ.

2. Всѣ вещи подвержены постоянному превращенію (πάντα χωρεῖ).

3. Превращенія вещества происходятъ по закону, котораго ни боги, ни люди не въ силахъ измѣнить.

Первое представляетъ ученіе Милетской школы; второе, воспроизводя, (но въ то же время и преувеличивая) ἀΐδιος κίνησις Анаксимена, есть центръ и душа системы; третье, оставленное безъ вниманія школою Гераклита, увлекшеюся развитіемъ втораго, было въ дѣйствительности самымъ важнымъ. Разсуждая о νόμος θεῖος, Гераклитъ вводитъ въ науку формальное, пластическое и идеальное начало порядка, правила, закона—начало высшее, чѣмъ τύχη, ἀνάγκη и даже δίκη первыхъ іонійцевъ. Такимъ образомъ его философія считается образцомъ соединенія іонизма съ пиѳагореизмомъ, который подчиняетъ матерію идеѣ [3]).

---

[3]) Сліяніе идей Гераклита и Пиѳагора осуществляется у Гиппаза изъ города Кротона или Метапонта. См. R. и P., стр. 55.

Объясненіе биванія (перемѣны).

§ 9.

Пиѳагорейская спекуляція.

Исходятъ-ли метафизическія доктрины пиѳагореизма, [1]), хотя бы только отчасти, отъ самаго Пиѳагора? Принадлежатъ ли онѣ такимъ членамъ пиѳагорейскаго союза, какъ Филолай, изгнанный изъ Италіи въ первой половинѣ 5-го столѣтія, или Архитъ, который училъ въ Тарентѣ во второй половинѣ того же вѣка? Таинственность, которой любилъ окружать себя съ самаго начала союзъ, дѣлаетъ совершенно невозможнымъ разрѣшеніе этого вопроса. Относительно этого самъ Аристотель, кажется, находится въ сомнѣніи, ибо онъ говоритъ только объ ученіи *пиѳагорейцевъ*. Какъ бы то не было, первый импульсъ въ направленіи ариѳметической спекуляціи, извѣстной подъ именемъ пиѳагорейской философіи, данъ былъ великимъ математикомъ изъ Самоса, и мы можемъ смѣло признать за нимъ первенство въ ученіяхъ, изложенныхъ въ этомъ параграфѣ, хотя и не имѣемъ на то прямыхъ и положительныхъ доказательствъ.

Пиѳагоръ, какъ и Ѳалесъ, по происхожденію іоніецъ, родился на островѣ Самосѣ въ первой половинѣ 6-го столѣтія и былъ сначала ученикомъ теолога Ѳерекида, а, быть можетъ, и физика Анаксимандра. По преданію, за достовѣрность котораго нельзя ручаться, онъ посѣтилъ Финикію и Египетъ. Во время продолжительнаго своего пребыванія въ Египтѣ, онъ познакомился съ теологическими воззрѣніями этой страны и съ геометріей, которая въ этомъ отечествѣ математики уже давно достигла высокой степени совершенства. Возвратившись около 520 года въ Европу, онъ основалъ въ Кротонѣ, городѣ Великой Греціи, пиѳагорейскій союзъ, въ которомъ и осуществилъ свои идеи религіозной, политической, соціальной и философской реформы. Союзъ этотъ похожъ на наши франмасонскія общества и представлялъ подражаніе египетскимъ мистеріямъ; въ послѣдствіи по его примѣру образовывались и другія подобныя общества.

О кончинѣ философа мы не знаемъ ничего достовѣрнаго. Дѣло его удалось. Какъ хранители всѣхъ наукъ своего времени, геометріи, астрономіи, музыки,

---

[1]) Stobée, *Eclog* I—Platon, *le Timée*—Aristote, *Mét.*, 1, 5; *passim. De cœlo* II, 13.—Diog. L., VIII—Mullach (*Pythagoreum carmen aureum* p. 193. *Ocelli Lucani de universa natura libellus*, p. 388. *Hieroclis commentarius in carmen aureum*, 416. *Pythagoreorum aliorumque philosophorum fragmenta*, 485. ss)—Ritter et Preller p. 52 ss. A. Laugel, *Pythagore, sa doctrine et son histoire d'apres la critique allemande* (*Revue des Deux-Mondes*, 1864). См. также l'étude critique de Scharschmidt *sur Pseudo-Philolaus* (по нѣмецки).

медицины, [2]) пиѳагорейцы пріобрѣли большое вліяніе среди дорійскаго народонаселенія, болѣе отсталаго, чѣмъ іонійское. Они господствовали въ Кротонѣ, Тарентѣ, сицилійскихъ республикахъ, вплоть до середины 5-го столѣтія, когда ихъ отчасти изгнала побѣдоносная демократія. Многіе изъ нихъ выселились, одни въ Ѳивы, другіе въ Афины; здѣсь вліяніе ихъ, противодѣйствуя вліянію софистовъ, породило спиритуалистическую реакцію Сократа и Платона противъ матеріализма и скептицизма, занесенныхъ въ ту же эпоху изъ Сициліи, Ѳракіи и Іоніи.

Іонійская метафизика исходитъ изъ физики, пиѳагорейская—имѣетъ въ своемъ основаніи математику, а потому, уже съ первыхъ своихъ шаговъ, обнаруживаетъ совершенно иной характеръ. Между тѣмъ, какъ милетскихъ философовъ поражала матерія, ея сила, ея постоянное движеніе, Пиѳагоръ и его послѣдователи остановили свое вниманіе на невещественномъ въ матеріи, на порядокъ, царствующій въ мірѣ, на его единство, пропорціональность, гармонію въ его контрастахъ и, наконецъ, на математическіе отношенія, которыя лежатъ въ основѣ всѣхъ вещей. По ихъ мнѣнію, и въ геометріи, и въ астрономіи и въ музыкѣ все сводится къ вопросу о числѣ. Число есть начало и сущность міра, а вещи суть числа, ставшія доступными чувственному воспріятію. Каждое существо представляетъ число, а посему конечная цѣль знанія состоитъ въ томъ, чтобы отыскать для каждаго существа число, которому оно соотвѣтствуетъ. Безконечный рядъ чиселъ, а слѣдовательно и вещей, происходитъ изъ единицы. Число составляетъ сущность вещей, единица—сущность числа. Пиѳагореизмъ различаетъ двѣ единицы: 1) Единое, отъ котораго происходитъ рядъ чиселъ (существъ) и которое посему заключаетъ, обнимаетъ и объясняетъ ихъ всѣ; это абсолютная единица, безъ противоположностей, Монада монадъ (ἡ μόνας), божество божествъ и 2) Единица, первая въ ряду происшедшихъ чиселъ, составляющая противоположность двойству, тройству и всякой множественности (πλῆθος), и слѣдовательно ограниченная двойцей, тройцей, множествомъ; это относительная единица, монада сотворенная (τὸ ἕν). Противоположность между единицею и многимъ есть корень всѣхъ другихъ противоположностей. Всѣ контрасты природы: сухое и влажное, теплое и холодное, ясное и темное, мужеское и женское, доброе и злое, конечное (πεπερασμένον) и безконечное (ἄπειρον) суть только варьяціи ἕν и πλῆθος, или же нечета (περιττόν) и чета (ἄρτιον). Множественность сама по себѣ не субстанціальна и разлагается на единицы; четное число сводится къ нечетной единицѣ. Абсолютное же единое ни четно, ни нечетно, или, лучше сказать, оно заразъ четъ и нечетъ, одно и многое, божество и міръ. Единое въ пиѳагореизмѣ то-же, что ἄπειρον у Анаксимандра: высшее среднее, предшествующее половымъ контрастамъ, абсолютное

---

[2]) Эти знанія, предметъ пиѳагорейскаго обученія, назывались μαθήματα, отсюда слово математика, которое въ первоначальномъ смыслѣ обнимаетъ всю сумму человѣческихъ познаній.

безразличіе, которое предшествуетъ и пораждаетъ дуализмъ силъ и элементовъ. Но пиѳагореизмъ не называетъ его ἄπειρον, ибо ἄπειρον у него есть противоположность πέραινον, подобно тому, какъ противоположны пассивное активному, вещество работнику, формѣ, пластическому началу. Такъ какъ для пиѳагорейцевъ все сводится къ числу, количественнымъ отношеніямъ и въ концѣ-концевъ къ идеѣ, то матерія и движеніе іонійской школы, съ ихъ точки зрѣнія, суть только нѣчто отрицательное, отсутствіе идеальнаго единства. Въ вопросѣ о движеніи и перемѣнѣ ихъ воззрѣнія не разнятся отъ ученія элеатовъ. Движеніе и перемѣна кажутся имъ несовмѣстимыми съ ихъ абстрактнымъ идеализмомъ. Если у нихъ есть своя космогонія, какъ и у другихъ школъ той же эпохи, то она состоитъ вовсе не въ томъ, что они признаютъ начало міра во времени, а слѣдовательно и эпоху, когда не существовало этой вселенной. Міръ существуетъ ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα [3]). Предметомъ космогоніи пиѳагорейцевъ служитъ исключительно тотъ строй, законъ и порядокъ, по которому вещи вѣчно исходятъ изъ своего начала.

Пиѳагорейская космогонія, подобно физикѣ Парменида, есть только уступка человѣческому разуму. Она дѣлаетъ измѣняющимся то, что само по себѣ неизмѣнно. Становясь на чувственную точку зрѣнія своихъ адептовъ неофитовъ (ἀκουσματικοί),—эта космогонія представляетъ вѣчную единицу въ видѣ сплошной сферы (ἡ τοῦ παντὸς σφαῖρα), въ которой невозможно различить отдѣльныя части (πλήρες, συνεχές), и которая носится въ безграничномъ (ἄπειρον).

Идеальная противоположность между четнымъ и нечетнымъ, однимъ и многимъ является въ формѣ реальной противоположности между полнымъ и пустымъ. Въ началѣ вещей полное было безъ пустаго, или же, по крайней мѣрѣ, пустота была внѣ его.

Образованіе космоса начинается съ вторженія пустоты въ полноту. Это вторженіе подобно постоянному вѣтру, который колеблетъ міръ (πνοή, πνεῦμα). Проникнувъ въ σφαῖρα, утвердившись тамъ, пустота дробитъ ее на безконечное число безконечно-малыхъ частицъ, или формъ, на которыя разбилась σφαῖρα (ἄτομα атомистовъ).

Такъ какъ съ геометрической точки зрѣнія качество сводится на количество и форму, то частицы эти различаются только по величинѣ и фигурѣ. Онѣ образуютъ кубы, пирамиды (тетраэдры), октаэдры, икосаэдры, додекаэдры.

Но единство противодѣйствуетъ дробленію частицъ въ безконечность, а потому послѣднія соединяются между собой по геометрическому сходству и образуютъ элементарныя тѣла: землю, огонь, воздухъ, воду и эфиръ.

Важнѣйшій элементъ есть огонь, составленный изъ тетраэдрическихъ частицъ. Будучи символомъ божественнаго начала въ природѣ, онъ сконцен-

---

[3]) Изъ вѣка въ вѣкъ.

трированъ въ центральномъ солнцѣ, центрѣ вселенной и мѣстопребываніи высшаго Божества (ἑστία τοῦ παντός); вокругъ него двигаются: 1) Уранъ, заключающій противоземеліе (ἀντίχθων) и землю; 2) Космосъ, въ тѣсномъ смыслѣ, заключающій луну, солнце (?) и планеты; 3) Олимпъ съ неподвижными звѣздами. Принимая центральный огонь (который впрочемъ невидимъ, ибо земля постоянно вращается вокругъ него стороной противоположной той, на которой мы обитаемъ) и заставляя землю вращаться вокругъ этого центра, Пиѳагоръ этимъ конечно не устанавливаетъ геліоцентризма, но все таки въ его ученіи мы имѣемъ какъ бы зародышъ этой системы. Этотъ намекъ на истину пиѳагорейцы поддерживали въ теченіи послѣднихъ вѣковъ, не успѣвъ однако привлечь на ея сторону большинства ученыхъ. Разстоянія, отдѣляющія небесныя сферы, пропорціональны числамъ, выражающимъ отношеніе между звуками и длинами звучащей струны; результатомъ вращенія сферъ вокругъ міровой оси является божественная гармонія, понять которую можетъ лишь музыкальный геній. Эта гармонія есть душа вселенной. Существа образуютъ восходящій рядъ, смотря по совершенству, съ какимъ они отражаютъ всеобщую гармонію. Элементарное существо, физическая точка, двигаясь, производитъ линію; линія при движеніи образуетъ плоскость, плоскость—тѣло; отъ него же постепенно происходятъ ощущеніе, чувство, мысль (эманатизмъ). Индивидуумъ смертенъ по стольку, по скольку онъ происходитъ отъ временнаго соединенія тѣлесныхъ элементовъ въ пропорціи, измѣняющейся въ опредѣленныхъ предѣлахъ. Разъ предѣлы эти превзойдены, пропорціональность нарушается и замѣняется постоянной борьбой элементовъ, болѣзнью, истощеніемъ и смертью. Тѣлесный сосудъ разбивается, но его идеальное содержимое не разрушимо. Душа есть опредѣленное число, имѣющее свое мѣсто въ вѣчномъ порядкѣ вещей; она есть частица міровой души, искра божественнаго огня, вѣчная мысль божества. Какъ таковая, она безсмертна и смерть для нея есть переходъ къ низшему, или высшему бытію, или похожему на настоящую жизнь, смотря по тому, жила ли она для Бога, для міра, или же для самой себя (метемпсихозъ и палингенезисъ).

Если пиѳагореизмъ, подобно Пармениду и Гераклиту, настаиваетъ исключительно на одномъ изъ элементовъ, составляющихъ явленіе и въ свою очередь отрицаетъ конкретную дѣйствительность ради идеи, то все таки онъ вноситъ въ греческую философію весьма важную концепцію для рѣшенія гераклито-элейской проблеммы: что такое бываніе, что такое вѣчная перемѣна, о которой учитъ эфесскій философъ, и какъ примирить эту перемѣну съ постоянствомъ и неизмѣнностью матеріи, о которыхъ съ неменьшимъ авторитетомъ превозглашала элейская школа? Эта концепція пиѳагореизма для рѣшенія проблеммы является въ его гипотезѣ монадъ, безконечно малыхъ частицъ, или физическихъ точекъ, составляющихъ матерію. Послѣдующія системы представляютъ попытки примирить элейскую и эфесскую школы при помощи физико-ариѳметической теоріи элементарныхъ единицъ. Между Парменидомъ, который отвергаетъ всякій фактъ даннаго въ опытъ воз-

никновенія и уничтоженія вещей и Гераклитомъ, приносящимъ бытіе и его неизмѣнность въ жертву быванію (перемѣнѣ) въ атомистической гипотезѣ, мы находимъ посредствующую середину, способную соединить эти двѣ противоположныя системы въ высшій синтезъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимый базисъ для раціональнаго объясненія γίγνεσθαι (происхожденія). Значитъ, при посредствѣ этой гипотезы мысль отказывается отъ взгляда на матерію, какъ на непрерывную массу, каждое мгновеніе измѣняющую свои существенныя свойства. Она дробитъ эту матерію на неизмѣнныя въ себѣ, но постоянно перемѣняющія свое относительное положеніе, частицы. Такимъ образомъ мы мыслимъ здѣсь и вѣчную перемѣну въ формахъ матеріи (тѣла), и пребываніе матеріи относительно ея сущности и свойствъ. Это есть ничто иное, какъ сведеніе всякой теоріи перемѣны къ перемѣнѣ мѣста, или замѣна динамизма теоріей механизма.

Эмпедоклъ, Анаксагоръ и Демокритъ, представители этой теоріи, различаются между собой такъ же, какъ Гераклитъ, Пиѳагоръ и Анаксимандръ, ибо первый кладетъ въ основаніе своего ученія движеніе, второй — идею (νοῦς), третій—матерію.

---

§ 10.

Эмпедоклъ.

Эмпедоклъ [1]), родомъ изъ сицилійскаго города Агригента, благодаря своему медицинскому знанію и совершаемымъ исцѣленіямъ, благодаря великолѣпію, которымъ онъ любилъ себя окружать, слылъ чудотворцемъ и сыномъ Неба; онъ былъ авторомъ обширной философской поэмы, по отрывкамъ которой мы можемъ поставить его посредникомъ между элейской и іонійской школой. Отвергая гераклитово бываніе, онъ примыкаетъ къ элейской школѣ, но въ признаніи реальности движенія онъ приближается къ іонійской. Матерія неизмѣнна по своей сущности, но тѣла безпрестанно измѣняются; ихъ составные элементы соединяются и разъединяются въ различныхъ пропорціяхъ. Непостижимо, говоритъ Эмпедоклъ, какъ огонь самъ по себѣ могъ бы стать воздухомъ, воздухъ водою и такъ далѣе; но вполнѣ понятно, что эти элементы, комбинируясь на тысячу ладовъ, производятъ безконечное разнообразіе тѣлъ. Нужно, слѣдовательно, отказаться отъ идеи единства элементовъ, надо перестать производить воздухъ изъ эфира, воду изъ воз-

---

1) Sext Empir., Adv. Math., VII, 123—Simplicius, In Phys., f. 24, f. 76.—Plutarque, De plac. phil.—Aristote (Mét., Phys. et Psychologie) etc.—Fragments d'Empédocle recueillis par Amédée Peyron (Leipzig, 1810), S. Karsten (Reliquiæ phil. vet. gr, vol. II, Amst., 1838), Th. Bergk (Leipz. 1843), H. Stein (Bonn, 1852), Mullach (p. 1 ss.) Ritter et Preller (p. 105).

духа, землю изъ воды; необходимо разсматривать эти четыре элемента, какъ одинаково первичные.

Движеніе, которымъ одарены четыре элемента (στοιχεῖα), принадлежитъ ли имъ какъ свойство, или же они получили его отъ особаго начала, отъ высшей силы? Трудно выдѣлить мнѣніе философа изъ его поэтической фразеологіи, преисполненной образами и противорѣчіями. Изъ поэмы Эмпедолка можно, кажется, вывести лишь то, что онъ не признаетъ болѣе гилозоизма, вѣчности движенія и первоначальной жизненности матеріи въ томъ же смыслѣ, какъ іонійскіе физики. Движеніе онъ объясняетъ посредствомъ не матеріальнаго, или, лучше сказать, посредствомъ двухъ различныхъ не матеріальныхъ началъ, изъ которыхъ одно сближаетъ, другое отдаляетъ элементы другъ отъ друга: Любовь (φιλία, φιλότης, στόργη) или начало соединенія и Раздоръ (νεῖκος, ἔρις, ἔχθος) или начало разъединенія. [2]) Эти два движущія начала, которыя поэтъ изображаетъ въ видѣ двухъ враждебныхъ другъ другу божествъ, властвуютъ поперемѣнно надъ элементами Въ началѣ Любовь объединяла элементы и составила изъ нихъ одно только сферическое тѣло (σφαῖρος). Затѣмъ явился Раздоръ и раздѣлилъ ихъ; въ результатѣ получились: земля, океанъ, атмосфера, небесный эфиръ и звѣзды. За этимъ періодомъ первоначальнаго творенія, которое есть дѣло Раздора, послѣдовала эпоха борьбы между Раздоромъ и Любовью; въ эту эпоху произошли растенія, люди и животныя. Раздоръ, разъединяя элементы, указалъ каждому классу существъ мѣсто, удобное для обитанія, но онъ былъ не въ состояніи образовать самые организмы, которые представляютъ смѣсь четырехъ элементовъ; слѣдовательно, они суть созданія единящаго начала, плодъ любви, противодѣйствующей исключительному господству Раздора. Хотя и по настоящее время эти оба принципа находятся еще между собой въ борьбѣ, но все-таки Любовь кончитъ побѣдой и четыре области вселенной, теперь еще разъединенныя, въ послѣдній день снова смѣшаются въ новый хаосъ. Эта смѣна періодовъ соединенія и разъединія элементовъ представляетъ фатальную необходимость и будетъ продолжаться изъ вѣка въ вѣкъ. Отнявъ у этихъ воззрѣній ихъ еще густую миѳологическую оболочку, мы находимъ здѣсь ту же метафизическую идею, которую констатировали у Анаксимандра и Гераклита (ἄπειροι κόσμοι).

Подобно Гераклиту, Эмпедолкъ особенно останавливается надъ вопросами о человѣкѣ, а въ особенности о душѣ. Онъ первый изъ древнихъ философовъ обратилъ серьезное вниманіе на ощущеніе. Какъ и Гераклитъ, онъ повидимому отождествляетъ душу съ огнемъ. Раздоръ отдѣлилъ душу отъ σφαῖρος, гдѣ она въ началѣ была смѣшана со всѣми существами. Какъ и все прочее, она въ концѣ концовъ возвратится въ мѣсто своего происхож-

---

[2]) Въ новѣйшей философіи понятія эти обозначаются словами: притяженіе и отталкиваніе. Космогонія Эмпедокла есть зародышъ космогоніи Эммануила Канта.

денія. Жизнь есть искупленіе души за ея паденіе. Постепенно переходя черезъ растеніе, животное, человѣка, душа прогрессивно возвышается и путемъ умѣренности, воздержанія и поста, она, наконецъ, становится доступной соединенія съ божествомъ. Размноженіе человѣческаго рода есть зло, ибо имъ увѣковѣчивается настоящее положеніе вещей и замедляетъ возвращеніе ихъ къ первоначальному единству. [3]) Человѣкъ есть подобіе σφαῖρος. Всѣ четыре основные элементы соединены въ немъ: плотныя части его тѣла представляютъ элементъ земли; его жидкія части суть вода; воздухъ является въ жизненномъ дыханіи, огонь въ духѣ. Человѣку причастны также и начала любви и вражды. Интеллектуальное превосходство человѣка происходитъ отъ этой концентраціи въ его лицѣ всѣхъ космическихъ элементовъ. Онъ познаетъ все, потому что онъ есть все; познаетъ твердые элементы, потому что онъ самъ земля, жидкіе, потому что онъ—вода и такъ далѣе. Въ этомъ мы видимъ теорію, или лучше сказать, попытку на установку теоріи ощущенія, которую можно назвать гомеопатической, въ противоположность аллопотизму Анаксагора. Послѣдній производитъ ощущенія отъ столкновенія противоположностей; по мнѣнію же Эмпедокла ощущеніе есть результатъ соприкосновенія однороднаго. Мѣсто ощущенія души есть кровь, въ которой четыре элемента соединяются наитѣснѣйшимъ образомъ. Доказательствомъ такому соединенію служитъ то, что, лишивъ тѣло всей его крови, мы отнимаемъ у него ощущеніе, сознаніе, жизнь, словомъ душу. Здоровье человѣка зависитъ отъ состава его крови. Если кровь нормальнаго состава (μέση κρᾶσις), то и тѣло здорово; кровь предметъ священный и не должна служить въ пищу. Эти воззрѣнія, напоминающія разомъ и египетскія ученія, и Моисея, и Будду, и Зороастра, можно уподобить контурамъ новѣйшей физіологіи, рисующимся на отдаленномъ горизонтѣ.

Какъ теологъ, Эмпедоклъ прикрываетъ свой натурализмъ традиціонными миѳологическими формами. Онъ обоготворяетъ — конечно только на словахъ, но не на самомъ дѣлѣ, какъ то дѣлаютъ народныя вѣрованія—четыре элемента, носящіе у него имена Юпитера, Юноны, Оркуса, Несты и два двигающія начала: Любовь и Вражду. Но рядомъ съ этимъ теологическимъ атомизмомъ и этимъ натурализованнымъ политеизмомъ, у Эмпедокла встрѣчается элейскій монизмъ и тенденція свести элементы и начала къ высшему единству, которое однако только и есть истинное божество. Это начало началъ и есть Любовь; четыре элемента суть только ея дѣйствую-

[3]) См. философ. Шопенгауера § 67. Въ обоихъ направленіяхъ мы находимъ идею буддизма, что небытіе лучше бытія и что муки жизни суть искупленіе за жажду существованія, которая бросила насъ въ этотъ міръ. Анаксимандръ, говоря о смерти, какъ объ искупленіи, согласенъ съ Платономъ, презирающимъ чувственный міръ и пламенно желающимъ возвращенія въ сферу чистой идеи и Плотиномъ изъ города Ликополя, стыдящимся собственнаго тѣла и способа рожденія своего на свѣтъ. Религіозныя идеи паденія, первороднаго грѣха и искупленія общи арійской Европѣ, какъ и арійской Азіи.

щія силы, и сама вражда есть только необходимая ея помощница: Любовь есть божество невыразимое, невидимое, безтѣлесное, которое облетаетъ міръ на крыльяхъ мысли. [4])

Всѣ эти идеи, уже отчасти очищенныя отъ ихъ мистической оболочки, мы находимъ и въ системѣ Анаксагора, который къ матерьяльному началу древней іонійской школы и къ двигающей силѣ Эмпедокла прибавилъ важное начало, предусмотрѣнное его эфесскими и итальянскими предшественниками, именно Разумъ

---

§ 11.

Анаксагоръ.

Анаксагоръ 1) родомъ изъ іонійскаго города Клазомена, происходилъ отъ знатной фамиліи; около 460 года, онъ, кажется, эмигрировалъ въ Афины, и тутъ-то, въ новомъ интеллектуальномъ центрѣ Греціи, онъ въ продолженіи 30 лѣтъ обращалъ на себя всеобщее вниманіе. Тѣсныя его связи съ Перикломъ, Еврипидомъ, Протагоромъ и глубокое презрѣніе, которое онъ питалъ къ оффиціальной религіи, заставили его подъ конецъ жизни удалиться въ Лампсакъ, гдѣ онъ и умеръ около 429 года; подобно большинству великихъ древнихъ физиковъ, онъ оставилъ послѣ себя сочиненіе „περὶ φυσέως", отъ котораго до насъ дошли только нѣкоторые отрывки.

Въ двухъ существенныхъ пунктахъ Анаксагоръ несогласенъ съ Гераклитомъ:

1) Динамизму онъ противопоставляетъ механическую космогонію.

2) На мѣсто гилозоическаго монизма онъ ставитъ дуализмъ, а именно: косную и неразумную субстанцію и разумное начало, какъ причину движенія.

I. Матеріалы космогоніи. Матерія не сводится къ одному элементу, къ однородной субстанціи (водѣ, воздуху или огню), которая способна превращаться въ другія субстанціи. Не понятно, какъ одна субстанція могла бы переходить въ другую; слѣдовательно, существуетъ множество первоначальныхъ элементовъ; есть не четыре только, какъ учитъ Эмпедоклъ, а безконечное число субстанцій. Эти сѣмена вещей (σπέρματα) существуютъ

---

[4]) Mullach, p. 12, V 395:

. . . . Φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν.

1) Aristote, Mét., I, 3; passim.—Simplicius, In Phys., f. 33, 34, 35, 38.—Diog. Laërce.—Fragments rncueilis par. Schaubach (Leipz., 1827), Schorn (Bonn, 1829), Mullach (p. 243 ss), Ritter et Preller (p. 25 ss.) Zévort, Dissertation sur la vie et la doctrine d'Anaxagore. Paris, 1848.

въ несмѣтномъ количествѣ и безконечно малы (χρήματα ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα; они не сотворены, неразрушимы, вѣчно неизмѣнны въ своей сущности.

Сумма этихъ первыхъ началъ всегда одна и та же: ничто въ нихъ не можетъ погибнуть, ничто къ нимъ вновь не можетъ народиться (πάντα ἴσα ἀεὶ.... ἀεὶ πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὔτε πλεῖω). Они не мѣняютъ ни своего качества, ни своей величины, для нихъ нѣтъ ни перемѣны, ни разрушенія. Идея о порожденіи и смерти, какъ ее обыкновенно понимаютъ, совершенно невѣрна. Ничто не рождается ex nihilo (изъ ничего), ничто не погибаетъ; вещи образуются чрезъ скопленіе предсуществующихъ сѣмянъ и исчезаютъ вслѣдствіе ихъ разъединенія, при чемъ сѣмена эти продолжаютъ существовать. Такимъ образомъ вмѣсто порожденія поставлено соединеніе, вмѣсто смерти—разъединеніе [2]). Нѣтъ другой перемѣны, кромѣ перемѣны мѣста и группировки, но это только внѣшній метаморфозъ, движеніе. Идея объ измѣненіи сущности или трансубстанціаціи противорѣчива сама въ себѣ.

2). Дѣйствующая и конечная причина космогоніи. По ученію Анаксагора творящее и разрушающее движеніе вещей не есть первоначальное, вѣчное, исходящее изъ самой природы элементовъ. Сами элементы косны и неспособны къ движенію. Слѣдовательно, ихъ недостаточно еще для объясненія движенія въ мірѣ и порядка, въ ней царствующаго. Чтобы объяснить космосъ, нужно признать кромѣ матеріальныхъ элементовъ, косныхъ и неразумныхъ, начало, обладающее силой и разумомъ (νοῦς). Это первоначало абсолютно просто и однородно, оно не смѣшивается съ другими элементами, но вѣчно отъ нихъ отличается. Межъ тѣмъ какъ послѣдніе пассивны, νοῦς одаренъ совершенно свободной и произвольной активностію, (αὐτοκρατής), которая есть источникъ всякаго движенія и жизни въ мірѣ. У низшихъ элементовъ нѣтъ сознанія; духъ есть создатель всего, прошедшаго, настоящаго и будущаго. Онъ все устроилъ и организовалъ, онъ вѣчный распорядитель міра и болѣе могуществемъ, чѣмъ всѣ элементы, вмѣстѣ взятые.

Космогонія. Въ началѣ косные и неразумные элементы были безпорядочно смѣшаны между собой (ὁμοῦ πάντα). Въ этомъ первобытномъ хаосѣ (μίγμα) все было во всемъ: золото, серебро, воздухъ, эфиръ, все то, что теперь раздѣльно, образовало тогда безразличную и неподвижную массу. Одна только разумная субстанція жила отдѣльно. Приблизившись къ хаосу, духъ разрушилъ хаосъ и сотворилъ космосъ (ἔνθα νόος ἐλθὼν πάντα διεκόσμησε). Сѣмена, приведенныя въ движеніе духомъ, отдѣлились другъ отъ

---

[2]) Simplicius, In Phys., 34: Τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς, νομίζουσιν οἱ Ελληνες οὐδὲν γὰρ χρῆμα οὐδέ γίνεται οὐδὲ ἀπολλυται, ἀλλ᾽ ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καί διακρίνεται καὶ οὕτως ἄν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι, καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.

друга и вновь соединились, сообразно своему внутреннему сродству. Съ того пункта, гдѣ движеніе проникло въ хаосъ, круговоротъ жизни (δῖνος) распространился послѣдовательной спиралью по всѣмъ частямъ міра; этотъ круговоротъ продолжается еще и по настоящее время, на что указываетъ коловращеніе неба; онъ будетъ продолжаться и впредь до совершеннаго изчезновенія μῖγμα. Наша земля представляетъ собою цилиндрическое тѣло, состоящее изъ наиболѣе тяжелыхъ сѣмянъ, устремленныхъ творческимъ толчкомъ по направленію къ центру міра. На этомъ плотномъ ядрѣ осѣли болѣе легкія тѣльца, образующія воду; выше воздушныя сѣмена образовали атмосферу; наконецъ, въ небесной сферѣ соединились тончайшіе элементы, составляющіе огненный эфиръ. Разъединивъ во второй разъ элементы, творческое движеніе выдѣлило изъ земли разныя плотныя тѣла, минералы и т. д. которые ее составляютъ, а изъ воды разнообразныя жидкости. Подобное разложеніе элементовъ продолжалось до тѣхъ поръ, пока нашъ міръ не получилъ своего нынѣшняго облика. Звѣзды суть плотныя массы, оторванныя отъ земли вращательнымъ движеніемъ, которому подлежала сначала земля вмѣстѣ со всей вселенной; вслѣдствіе соприкосновенія съ небеснымъ эфиромъ звѣзды раскалились. Солнце есть огненная масса (μύδρος διάπυρος). На лунѣ есть горы и долины; свой свѣтъ она заимствуетъ отъ солнца.

Если въ только что изложенныхъ воззрѣніяхъ мы съ одной стороны находили какъ бы предчувствіе космогоническихъ теорій Бюффона, Канта и Лапласа, то съ другой стороны въ ученіи Анаксагора есть зародышъ сравнительной физіологіи, ибо онъ первый указываетъ на принципъ непрерывности существъ и на единство направленія въ разнообразіи животныхъ и растительныхъ типовъ. Что бы тамъ не говорили, но онъ такъ мало еще спиритуалистъ въ картезіанскомъ смыслѣ, что на животное и даже на растеніе онъ смотритъ какъ на причастныхъ νοῦς'у. Если человѣкъ выше остальныхъ животныхъ въ интеллектуальномъ отношеніи, то онъ, по мнѣнію Анаксагора, обязанъ этимъ совершенству тѣхъ органовъ, которые онъ можетъ отдать въ распоряженіе духа Все живущее, безъ исключенія, причастно духу.

Какимъ образомъ живущія существа причастны духу? Существуетъ ли разумное начало Анаксагора внѣ этихъ существъ? Не есть ли оно только сумма всего разума, воли и движущей силы, отъ которой вообще происходитъ движеніе? Съ одной стороны, νοῦς Анаксагора, знающій всѣ вещи, прошедшія, настоящія и будущія, еще прежде, чѣмъ матерія была организована, никоимъ образомъ не походитъ на субстанцію Спинозы или на дѣйствующую идею Гегеля; ибо субстанція Спинозы и идея Гегеля познаютъ вещи только посредствомъ человѣческаго мозга, т. е., при посредствѣ предварительно организованной матеріи. По ученію же Анаксагора, νοῦς дѣйствуетъ свободно, сознавая свои дѣйствія; фатумъ (εἱμαρμένη) для Анаксагора лишь пустое слово: при этомъ и самый терминъ, употребляемый имъ для обозначенія движущаго начала, значитъ чувство, намѣреніе. Повидимому Анаксагоръ понимаетъ подъ нимъ трансцендентное существо, независимое

отъ другихъ и дѣйствующее на нихъ совершенно механическимъ образомъ. Онъ повидимому не считаетъ это существо разумнымъ, въ истинномъ значеніи этого слова, но видитъ въ нихъ автоматовъ, которые кажутся только разумными, не будучи таковыми въ дѣйствительности. Но въ иныхъ мѣстахъ онъ говоритъ о присутствіи νοῦς'а въ живущихъ существахъ языкомъ полнаго пантеиста. Ясно такимъ образомъ, что для мыслителей этой отдаленной эпохи не существовало вопросовъ о трансцендентности и имманентности, о разумѣ сознающемъ и не сознающемъ, о личности и безличности; и какъ Гераклитъ могъ говорить о первоначальной Субстанціи и о вѣчной перемѣнѣ, точно также и Анаксагоръ заразъ утверждалъ и трансцендентность и постоянство νοῦς'а, нисколько не сомнѣваясь, что онъ этимъ противорѣчитъ себѣ.

Мы кромѣ того выскажемся и относительно вопроса, есть ли νοῦς Анаксагора субстанція, только менѣе вещественная, чѣмъ другія, или же оно совершенно нематеріальное существо. Съ одной стороны несомнѣнно, что всѣ аттрибуты νοῦς'а походятъ во всѣхъ отношеніяхъ на аттрибуты д у х а спиритуалистовъ, и, повидимому, у этого духа общее съ матеріей есть одно только существованіе. Но съ другой стороны разница между νοῦς'омъ и матеріальными субстанціями состоитъ какъ бы только въ степени: въ самомъ дѣлѣ, νοῦς есть только тончайшая и легчайшая изъ вещей (λεπτότατον πάντων χρημάτων), стало быть, онъ только высшая матерія и между нимъ и матеріей не существуетъ того полнаго контраста, какой существуетъ между д у х о м ъ спиритуализма и матеріей. Вообще идея спиритуализма еще такъ мало выяснена у Анаксагора, ей такъ трудно освободиться отъ матеріализма физиковъ, что Архелай, ученикъ его, смотритъ на νοῦς, какъ на высшее утонченіе матеріи; съ другой же стороны онъ такъ несерьозно относится къ разуму ея первоначальнаго двигателя и къ идеѣ окончанія, что Аристотель былъ совершенно въ правѣ поставить Архелаю въ упрекъ то, что онъ воспользовался имъ, какъ веревкою, для приведенія смертной матеріи въ движеніе, обходясь безъ этого разума и прибѣгая къ физическимъ и механическимъ причинамъ, какъ только разумъ сослужилъ ему службу и началъ творческое движеніе [3].

Тѣмъ не менѣе Анаксагоръ на столько далеко зашелъ въ область спиритуализма, что вызвалъ этимъ реакцію со стороны іонійской физики, которая, благодаря своему противодѣйствію, и сдѣлалась совершенно матеріальною.

---

§ 12.

Діогенъ изъ Аполлоніи, Архелай, Левкиппъ, Демокритъ.

1) Діогенъ изъ Апполоніи [1]) отрицаетъ какъ существованіе множества элементовъ, такъ и дуализмъ отдѣльнаго существованія неразумной матеріи и

---

[3]) Aristote, M é t., I, 4, 7. Cf. Platon, Phédon, p. 98 B.

1. Simplicius, I n P h y s., 32, 33.—D. L., IX.=Mullach p. 252 ss.

нематеріальнаго разума. Какъ ученикъ Анаксимена, онъ признаетъ существованіе одного только первоначальнаго элемента, воздуха—источника жизни въ природѣ и основу всѣхъ вещей. По его мнѣнію духъ, считаемый Анаксагоромъ за нѣчто совершенно самостоятельное, находится въ такой зависимости отъ воздуха, что прекращаетъ свое существованіе въ человѣческомъ организмѣ тотчасъ же, какъ скоро для человѣка дѣлается невозможнымъ дыханіе. Слѣдовательно, не духъ, т. е. не мысль есть источникъ происхожденія воздуха, а напротивъ духъ обязанъ своимъ бытіемъ воздуху. Безъ воздуха нѣтъ жизни, нѣтъ сознанія, нѣтъ духа, а, слѣдовательно, воздухъ т. е. матерія является единственнымъ началомъ всего. Духъ не есть особая субстанція, а одинъ изъ аттрибутовъ воздуха. Очевидно, говоритъ Діогенъ, что начало, признаваемое нами, есть нѣчто великое и могучее, безсмертное и преисполненное разума (μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἴδος). Для этого физика, стоящаго по своимъ воззрѣніямъ весьма близка къ Мелиссу и къ элеатамъ, дуализмъ является отрицаніемъ основнаго начала науки (ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα). Я думаю, говоритъ онъ далѣе, что всесуществующее тождественно съ собой, и для меня это очевидно. И въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ предполагаемые элементы, земля, вода, воздухъ и проч., могли-бы соединяться между собою, еслибы въ сущности не составляли чего то единаго? Какимъ образомъ могли-бы они помогать, или вредить другъ другу? Какимъ образомъ могла-бы земля производить растеніе, а растеніе—животныхъ? Признаемъ, слѣдовательно, за одно съ древними физиками, что всѣ вещи происходятъ изъ одной и той-же субстанціи и что всѣ онѣ предназначены превратиться въ оную [2]).

2) Архелай з)—Архелай, по однимъ родомъ изъ Афинъ, а по другимъ—изъ Милета, ученикъ Анаксагора, примыкаетъ къ его атомизму, но возстаетъ противъ дуалистическаго толкованія анаксагоровой системы. Νοῦς, по его мнѣнію, представляетъ особую вещь столько же, сколько и вода, и золото и желѣзо; онъ отличается отъ этихъ субстанцій такъ же, какъ и онѣ сами другъ отъ друга. Золото не одно и тоже съ желѣзомъ, но какъ золото, такъ и желѣзо имѣютъ то общее между собою, что оба они матерія. Такъ точно и духъ, не будучи ни золотомъ, ни желѣзомъ, представляетъ собою, тѣмъ не менѣе, матерію; онъ является самымъ тонкимъ, самымъ легкимъ, неосязаемымъ существомъ, причемъ однако онъ не есть нѣчто простое. Субстанція не составная есть субстанція, не имѣющая никакихъ составныхъ частей, слѣдовательно, вовсе не существующая субстанція. Значитъ матерія и субстанція синонимы.

3) Атомисты - таково въ общихъ чертахъ и ученіе Левкиппа, а также и ученика его Демокрита, родившагося въ Абдерѣ во Ѳракіи и являющагося наиболѣе ученымъ изъ іонійскихъ физиковъ и главой матеріалистиче-

---

[2]) Mullach, p. 254.
[3]) Diog. L., II.— Simpl., Jn Arist. Phys., f. 6.

ской [4]) школы, какъ древней, такъ и новой (420 до р. Хр). Многочисленныя сочиненія этого послѣдняго затеряны и до насъ дошли только нѣсколько важныхъ отрывковъ изъ нихъ; а потому по недостатку въ непосредственныхъ источникахъ намъ приходится довольствоваться поэмою Лукреція, гдѣ изложено атомистическое ученіе.

Воззрѣнія Анаксимена, Діогена, Анаксагора относительно природы и внутренней организаціи матеріи отличаются какою то неопредѣленностью, которой мы уже не находимъ у Демокрита [5]) Вмѣстѣ съ Діогеномъ и Анаксименомъ онъ признаетъ однородность всѣхъ тѣлъ, но подобно Анаксагору онъ представляетъ себѣ эту однородную индифферентную саму по себѣ матерію, какъ бы раздѣленною на безконечное число безконечно малыхъ частичекъ, которыя своимъ сочетаніемъ и разъединеніемъ обусловливаютъ образованіе и разрушеніе вещей. Число этихъ частичекъ безконечно, онѣ недѣлимы (ἄτομα), но при этомъ не суть математическія точки, ибо вещь, не имѣющая протяженія, есть ничто. Тождественныя по химическому свойству (τὸ γένος ἕν), онѣ отличаются другъ отъ друга величиною (μέγεθος) и формою (σχῆμα). Частички эти одарены свойствомъ вѣчнаго движенія; свойство это онѣ не получаютъ отъ трансцендентнаго νοῦς,, но обладаютъ имъ въ силу своей сущности и внутренней природы. Сила приводящая ихъ въ движеніе, дѣйствуетъ роковымъ образомъ (καθ᾽ εἱμαρμένην, ὑπ᾽ ἀνάγκης) т. е., по судьбѣ, понеобходимости, а не по намѣренію (νοῦς) и не ради конечной цѣли, (τέλος), какъ повидимому думаетъ Анаксагоръ. Но, отрицая совершенно телеологію, Демокритъ вмѣстѣ съ тѣмъ не признаетъ и случая, хотя употребляетъ иногда слово τύχη въ смыслѣ необходимости (ἀνάγκη). По его мнѣнію, слово: случай, выражаетъ только невѣжество людей относительно настоящихъ причинъ явленій. Въ природѣ ничего не совершается безъ причины, напротивъ все имѣетъ свое основаніе и необходимость. [6])

Элеаты отрицали существованіе пустаго пространства, а слѣдовательно, тѣмъ самымъ не признавали и движенія. Допуская же движеніе, мы тѣмъ самымъ признаемъ и пустое пространство (τὸ κενόν). Безъ пустаго пространства не мыслимы атомы, не мыслимо движеніе; матерія представляла бы собою въ такомъ случаѣ громадную индифферентную и неподвижную массу. Безъ пустаго пространства атомы не различались-бы даже другъ отъ друга т. е.

---

[4]) Мы говоримъ матеріалистической, а не атомической. Атомизмъ дѣйствительно, если не по существу, то покрайней мѣрѣ по названію исходитъ отъ Анаксагора и его теоріи χρήματα ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα.

[5]) Aristote, Mél., I, 4. De cœlo III, 2. De anima I, 2—Sext Emp., Adv. math, VII, 135.—Diog. L., IX.—Lucrèce, De rerum natura—Clém. d'Alex., Stromates.—Mullach, p. 230 ss.—R. et. P., p. 39 ss.

[6]) Stobée, Ecl. phys. p. 160 Mullach, p. 365: Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου καὶ ὑπ᾽ ἀνάγκης.

не существовали-бы. Пустое пространство, слѣдовательно, является необходимымъ условіемъ ихъ бытія, а какъ условіе, необходимое для движенія, оно играетъ въ дѣлѣ образованія вещей роль, не менѣе важную, чѣмъ и наполняющее вещество (τὸ πλῆρες). Пустота является какъ бы вторымъ началомъ, присоединяющимся къ веществу матеріализма и вводящимъ въ систему Демокрита тотъ дуалистическій оттѣнокъ, отъ котораго не могли вполнѣ отрѣшиться даже самыя монистическія философскія системы. Эту пустоту, о которой говоритъ Демокритъ, мы уже встрѣчали у Пиѳагора подъ именемъ ἄπειρον; ее же разумѣетъ Платонъ, Аристотель и Плотинъ подъ словомъ μὴ ὄν.; ее же мы встрѣтимъ у Кампанеллы и Гегеля подъ именемъ отрицанія.

У Демокрита она является условіемъ движенія матеріи, у идеалистовъ же она будетъ условіемъ діалектическаго движенія мысли.

Вѣчное движеніе (ἀΐδιος κίνησις) сообщаетъ атомамъ вихреобразное вращеніе (δῖνος), въ результатѣ котораго является ихъ сочетаніе сообразно ихъ внѣшнему сродству, т. е. сообразно величинѣ и формѣ; ибо, будучи съ химической точки зрѣнія тождественными, они взаимно не притягиваются и не отталкиваются. При естественномъ паденіи атомовъ сверху внизъ болѣе тяжелые изъ нихъ осѣдаютъ въ самой глубинѣ пространства, а болѣе легкіе образуютъ воздухъ. Между ними есть такіе, поверхности которыхъ представляютъ неровности, выступы, иглы и крючки; такіе атомы, соединяясь другъ съ другомъ, образуютъ субстанціи кислаго или горькаго вкуса, между тѣмъ какъ атомы, обладающіе гладкою поверхностью, идутъ на образованіе субстанцій, пріятно дѣйсвующихъ на чувства. Душа состоитъ изъ самыхъ скользкихъ, самыхъ гладкихъ, а слѣдовательно, и самыхъ подвижныхъ атомовъ. Атомы, составляющіе душу, не чувствительны, когда разъединены или когда соединены въ небольшомъ количествѣ; но, соединясь въ большія массы, они пріобрѣтаютъ способность чувствовать. Они распространены во всемъ тѣлѣ но концентрируются въ большемъ количествѣ въ органахъ чувствъ, гдѣ происходитъ ощущеніе, въ мозгу, гдѣ возникаетъ мысль, а также въ сердцѣ, гдѣ зарождаются аффекты, въ печени, гдѣ являются пожеланія. Ощущеніе и воспріятіе объясняются истеченіями или изліяніями (ἀπόρροιαι), исходящими изъ всякаго тѣла и проникающими въ наши органы, гдѣ они вызываютъ ощущенія—и въ мозгъ гдѣ, они порождаютъ идеи или образы вещей (εἴδωλα).

Ощущеніе является единственнымъ источникомъ познанія и нѣтъ ничего въ мысляхъ, что прежде не прошло-бы черезъ чувства. Въ мысляхъ нашихъ выражаются наши впечатлѣнія т. е. тѣ отношенія, какія существуютъ между нами и внѣшнимъ міромъ; однако впечатлѣнія не воспроизводятъ непосредственно самыхъ предметовъ, сущность которыхъ намъ недоступна. Мы сознаемъ себя только до тѣхъ поръ, пока атомы, составляющіе душу, находятся сполна въ нашемъ тѣлѣ; сонъ и сопровождающіе его безсознательное состояніе наступаетъ тогда, когда извѣстное число этихъ атомовъ ускользаютъ изъ тѣла; когда же почти всѣ они выходятъ изъ тѣла и когда толь-

ко небольшое число ихъ остается, то наступаетъ кажущаяся смерть; на-наконецъ, умираемъ мы тогда, когда всѣ психическіе атомы разомъ выдѣляются изъ тѣла. Смерть не можетъ разрушить эти атомы, ибо атомъ, будучи недѣлимымъ, по своей природѣ не разрушимъ; смерть же уничтожаетъ только временную ихъ связь съ тѣломъ, а слѣдовательно, и ту индивидуальность, которая возникаетъ изъ этой связи. Такъ какъ чувство не присуще атомамъ въ отдѣльности и такъ какъ оно является послѣдствіемъ ихъ скопленія въ мозгу и въ другихъ органахъ, то и смерть уничтожаетъ чувство, а съ нимъ и самую личность.

Боги суть существа, организованныя гораздо совершеннѣе, чѣмъ люди, но безсмертіе ихъ не абсолютно. Состоя, какъ и люди, изъ атомовъ, они въ концѣ концевъ также подчиняются общему закону, хотя жизнь ихъ и гораздо продолжительнѣе человѣческой. Въ вѣчной вселенной нѣтъ ни для кого абсолютной привилегіи. Такъ какъ боги могущественнѣе и разумнѣе насъ, то мы и должны почитать ихъ. Мы можемъ допускать возможность сношеній съ ними, напримѣръ въ снахъ, но мы должны, по отношенію къ нимъ, отрѣшиться отъ всякаго суевѣрнаго страха—и не забывать, что надъ этими существами, какъ бы могущественны они не были, есть нѣчто болѣе могущественное, а именно: это судьба, царящая надъ всѣми вещами, это верховный, безличный и безпристрастный законъ, управляющій небомъ и землею. Законъ этотъ, которому природа подчинила существа, должно уважать болѣе всего и этому уваженію, въ которомъ и состоитъ добродѣтель, слѣдуетъ приносить въ жертву всѣ другія соображенія. Подъ этимъ условіемъ только и возможно счастіе. [1])

Атомистическій матеріализмъ впадаетъ въ скептицизмъ у Протагора изъ Абдеры подобно тому, какъ и философія Гераклита впадаетъ въ него у Кратила, а ученіе элеатовъ—у Горгія: кризисъ этотъ является весьма благодѣтельнымъ по своимъ послѣдствіямъ для греческой философіи. Вслѣдствіе критики средствъ, которыми она располагала для пріобрѣтенія истины, потерявши на время вѣру въ нее, она, наконецъ, всетаки вышла изъ этого кризиса, дѣйствительно укрѣпленная и возвеличенная, сознающая сама себя и обогащенная познаніемъ цѣлаго особаго міра, дотолѣ мало изслѣдованнаго, а именно міра интеллектуальнаго и нравственнаго.

---

[1]) Для аналогіи между Демокритомъ и новѣйшимъ позитивизмомъ см. Aristote Phys., VIII, 1, 27.

ВТОРОЙ ПЕРІОДЪ.

Эпоха Критики или философія ума.

§ 13

Протагоръ.

Протагоръ, [1]) соотечественникъ и другъ Демокрита, пріобрѣлъ извѣстность, благодаря краснорѣчивымъ публичнымъ лекціямъ въ Сициліи и Афинахъ. Это уже былъ не φιλόσοφος, а σοφίστης ,т. е. профессоръ философіи, уроки котораго оплачивались. Примѣру его послѣдовали нѣсколько другихъ талантливыхъ людей и стали посвящать образованную публику въ философію, бывшую до того времени исключительнымъ достояніемъ тѣснаго круга людей, принадлежавшихъ къ школамъ; это были даровитые популяризаторы, которые вслѣдствіе эластичности своихъ нравственныхъ принциповъ и невѣрія въ политеизмъ подъ именемъ софистовъ имѣли дурную репутацію, но которые такъ же, какъ и гуманисты и энциклопедисты, принесли извѣстную долю пользы. Взлелѣянный богатою образованою и скептическою молодежью, но питающій отвращеніе къ народу, горячо державшемуся за отечественную религію, Протагоръ, какъ и современники его Анаксагоръ и Сократъ, подвергался большимъ опасностямъ со стороны фанатизма массъ и лицемѣрія власть имущихъ. Онъ подвергся изгнанію, а сочиненія его были публично сожжены. (411) Поводомъ къ такому гоненію послужили сомнѣнія, высказанныя имъ на счетъ существованія боговъ въ его книгѣ περὶ θεῶν.

Скептицизмъ Протагора есть заключеніе силлогизма, бо́льшую, посылку котораго составляетъ πάντα ῥεῖ Гераклита и меньшую—сенсуализмъ Демокрита. Чувственный міръ находится въ состояніи вѣчнаго метаморфоза; слѣдовательно, чувства знакомятъ насъ только съ тѣмъ, что проходитъ, а не съ

---

[1]) Le Théétète de Platon.—Diog. L, IX.—Sext. Emp., Hypotyp, I, 217 Adv. mathem., VII.—Ritter et Preller, p. 132 ss. J. Gee', Historia critica sophistarum, qui Socratis ætate floruerunt, Traj. Bat., 1823.—Vitringa, De Prot. vita et philosophia, Gron.. 1853.—Valat, Essai historique sur les sophistes grecs (Investigateur, Paris, 1859).

тѣмъ, что постоянно, необходимо, всеобще. Слѣдовательно, для того, чтобы познать истину, намъ нужно обратиться къ другому источнику, который выше обманчивыхъ чувствъ, а именно къ мышленію, къ разуму. Но, по мнѣнію Демокрита, мышленіе является только продолженіемъ ощущенія, отъ котораго оно существенно не разнится. Но если ощущеніе измѣнчиво, не вѣрно, обманчиво, и если оно является единственнымъ источникомъ нашего познанія, то изъ этого необходимо слѣдуетъ, что и всякое познаніе не вѣрно. То единственное, что всякому извѣстно, есть только ощущеніе, а чего намъ не даетъ ощущеніе, то и не существуетъ для насъ; существуетъ для насъ только то, что мы чувствуемъ. Такъ какъ атомы Демокрита недоступны нашимъ чувствамъ, то они суть не болѣе, какъ гипотеза, соотвѣтствующая дѣйствительности; важное значеніе, какое онъ самъ ей придаетъ, есть только съ его стороны непослѣдовательность. То-же самое относится и къ сѣменамъ вещей Анаксагора, къ элементамъ Эмпедокла и къ началамъ вещей Милетской школы: всѣ эти теоріи суть гипотезы, не могущія быть доказанными. Для человѣка истинно только то, что онъ ощущаетъ, что онъ чувствуетъ, что онъ испытываетъ; а такъ какъ ощущенія у различныхъ индивидуумовъ не одинаковы, одинъ видитъ тамъ голубое, гдѣ другой—зеленое, одинъ тамъ большое, гдѣ другой—малое, то отсюда и слѣдуетъ, что существуетъ столько же истинъ, сколько и индивидуумовъ, что индивидуумъ есть мѣра истиннаго и ложнаго (*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν* [2]), что нѣтъ всеобщихъ истинъ, началъ имѣющихъ силу для всѣхъ людей, или, покрайней мѣрѣ, нѣтъ вѣрнаго знака (критерія), по которому мы моглу бы признать какую либо метафизическую или нравственную истину за абсолютную. Индивидуумъ есть мѣрило и истины, и добра; одно и то же дѣйствіе полезно для одного и вредно для другаго; для перваго оно хорошо, для второго дурно. Практическая истина такъ же, какъ и теоретическая, суть. вещи относительныя, дѣло вкуса, темперамента, воспитанія. Поэтому споры метафизиковъ суть занятіе праздное. Мы не можемъ ничего констатировать, кромѣ индивидуальнаго факта ощущенія; что же касается до первыхъ причинъ или условій факта, ускользающихъ отъ непосредственнаго ощущенія, то знать ихъ уже становится невозможнымъ.

Такъ пусть же человѣкъ занимается только тѣмъ, что ему дѣйствительно доступно, .т е. самимъ собою! Пусть онъ, отказавшись отъ безплодныхъ спекуляцій о первыхъ причинахъ, сосредоточитъ свои силы на одномъ, важномъ вопросѣ объ условіяхъ счастія. Быть счастливымъ—значитъ управлять собою и другими; управлять же собою, значить быть добродѣтельнымъ, слѣдовательно, философія есть искусство, учащее добродѣтели. Чтобы управл ть другими—въ такомъ обществѣ, гдѣ восхищаются красивою рѣчью и гдѣ всегда готовы формѣ принести въ жертву сущность, нуж-

---

[2]) Diog. L., IX, 51'

но быть краснорѣчивымъ, т. е. хорошо думать и хорошо говорить. Слѣдовательно, философія есть искусство хорошо думать и хорошо говорить. Она состоитъ изъ слѣдующихъ трехъ частей: практической морали, діалектики и реторики.

Положенія эти, гдѣ впервые проглядываетъ противоположность между *объективнымъ* и *субъективнымъ*, представляютъ собою преувеличеніе весьма важной истины, а именно: что явленіе не есть нѣчто внѣшнее по отношенію къ чувствующему и мыслящему субьекту, что онъ также есть факторъ въ происхожденіи явленія; что, однимъ словомъ, мысль, будь она измѣненное ощущеніе, или что нибудь иное, есть одно изъ началъ вещей, одно изъ тѣхъ первоначальныхъ условій явленія, которыхъ доискивается метафизика, что она есть начало, которое метафизика прозрѣвала въ λόγος Гераклита, въ ἓν пиѳагорейцевъ и въ νοῦς Анаксагора. Мысль *не только стремится* свести всѣ вещи къ единству, но она и есть именно само объединяющее начало (τὸ ἕν),—то, что даетъ всякому явленію единство, мѣру. Мысль есть дѣйствительно πάντων χρημάτων μέτρον, но такъ какъ она въ этомъ смыслѣ безсознательна въ природѣ и сознаетъ себя только въ человѣкѣ, то совершенно справедливо сказать, что πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.

Слово это, подобно γνῶθι σεαυτόν Сократа составляетъ эпоху въ исторіи древней философіи. Оно открываетъ собою эпоху критики, разрушившей прошлое съ тѣмъ, чтобы приготовить почву для новыхъ, болѣе твердыхъ построеній, ибо воздвигать ихъ будетъ мысль уже на основаніи сознанія самой себя.

Результаты критики Протагора и другихъ софистовъ многочисленны и плодотворны:

Критика эта разрушила умственныя основы политеизма и приготовила дорогу къ религіи Сократа, Платона и стоиковъ. Далѣе, она разрушила наивный догматизмъ фантазирующей спекуляціи и принудила мышленіе отдавать себѣ отчетъ въ своемъ механизмѣ, въ своихъ методахъ и законахъ; къ этому отчету вызывало уже само злоупотребленіе діалектикою и софизмомъ. Уже не одно столѣтіе философія спекулировала, не отдавая себѣ отчета въ природѣ и въ формахъ силлогизма; она дѣлала наведенія и выводы безъ изслѣдованія индуктивнаго и дедуктивнаго процесса, уподобляясь въ этомъ отношеніи милльонамъ живыхъ существъ, которыя смотрятъ и слушаютъ безъ малѣйшаго понятія о механизмѣ зрѣнія и слуха. Самимъ насиліемъ надъ мыслью софистика подавала ей поводъ сознать и анализировать свои законы и тѣмъ самымъ положить начало научной логикѣ, систематизація которой составила славу Аристотеля. Вмѣстѣ съ этимъ началомъ она создала и науку о языкѣ, составляющемъ неизбѣжную оболочку мысли: грамматику, синтаксисъ, филологію въ обширномъ смыслѣ слова. Придавая высокое значеніе формѣ мысли и искусству въ употребленіи слова, софистика развивала гибкость греческаго языка и выработала изъ него тотъ изумительный органъ мышленія, которому мы удивляемся въ діалогахъ Платона.

Заблужденіе Протагора и софистовъ, проповѣдовавшихъ субъективизмъ, заключалось въ томъ, что они подъ словомъ человѣкъ разумѣли не человѣка вообще, но индивидуумъ, не человѣческій разумъ, но разумъ того или другаго лица, и тѣмъ допустили, что есть столько же мѣрилъ истины и заблужденія, сколько отдѣльныхъ лицъ. Протагоръ вмѣстѣ съ большинствомъ греческихъ софистовъ преувеличиваетъ 1) физіологическія и умственныя различія въ индивидуумахъ, 2) ошибки ощущенія. Онъ незналъ того, на что послѣ указано было наукою, именно не зналъ того, что ученымъ возможно поправлять взаимно данныя чувственнаго воспріятія, а потому, слѣдуя предвзятому мнѣнію, онъ пришелъ къ отрицанію объективнаго критерія истины. Онъ не признавалъ общечеловѣческаго разума и его тождества во всѣхъ индивидуумахъ. Люди помѣшали ему видѣть Человѣка.

Въ этомъ важномъ пунктѣ философія его была исправлена Сократомъ.

§ 14.

Сократъ.

Сократъ, [1]) родомъ изъ Афинъ (469—399), былъ сначала, подобно отцу своему, ваятелемъ, но потомъ, подъ вліяніемъ уроковъ софистовъ, онъ увлекся философіею и посвятилъ себя воспитанію и образованію юношества. Несмотря на свое безобразіе, которое для всякаго другаго явилось-бы непреодолимымъ препятствіемъ къ пріобрѣтенію симпатій Афинянъ, онъ имѣлъ чарующее вліяніе на своихъ современниковъ, въ особенности на молодое поколѣніе. Его изящный, остроумный, вполнѣ аттическій разговоръ, возвышенность его нравственныхъ воззрѣній, смѣлость его политическихъ парадоксовъ— все въ немъ производило обаятельное вліяніе, увлекало; мученичество же его довело до высшей степени восторженное отношеніе къ нему его многочисленныхъ учениковъ. Хотя онъ и былъ противникомъ софистовъ, которыхъ каралъ за продажность, однако до поразительности походилъ на нихъ. Какъ и они, онъ былъ равнодушенъ къ метафизическимъ спекуляціямъ,—къ наукѣ о природѣ, которая вела по его мнѣнію къ атеизму, и къ математикѣ, въ которой онъ видѣлъ однѣ только безплодныя спекуляціи; какъ они, и, какъ истый афинянинъ, въ дѣлѣ воспитанія онъ ставилъ на первый планъ ученіе о человѣческой нравственности и объ обязанностяхъ гражданина; наконецъ, какъ и они, онъ думалъ, что формальное упражненіе ума гораздо вы-

---

[1]) Источники: Xénophon, Les choses mémorables de Socr. et Le Banquet. — Platon, Apologie de Socrate; Phédon; Phèdre; Ménon; Théétète, etc.—Aristote, Mét., I, 6 et passim.—Cicéron, Acad.. I, 4, 15 et passim.—R. et P., p. 141 ss.—Fréret, Observation sur les causes de la condamnation de Socrate (Mém. de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, T. 47 B).

ше его матеріальнаго образованія. Вотъ почему не безъ основанія смѣшивали его съ софистами и ненависть демократіи пала и на него. Аристофанъ первый началъ борьбу противъ этого новатора. Въ комедіи „Облака" онъ осмѣиваетъ его и въ то же время выставляетъ его человѣкомъ подозрительнымъ въ религіозномъ и политическомъ отношеніи. Послѣ паденія 30 тиранновъ, Сократъ былъ обвиненъ въ томъ, „что не вѣритъ въ боговъ и провозглашаетъ на ихъ мѣсто другихъ и что во обще развращаетъ молодежь" и приговоренъ къ принятію цикуты (399.)

Хотя до насъ и не дошло ни одного сочиненія Сократа, но о немъ мы знаемъ больше, чѣмъ о комъ либо изъ его предшественниковъ, благодаря тѣмъ описаніямъ, какія о немъ оставлены намъ двумя восторженно преданными ему учениками: Ксенофонтомъ и Платономъ. Впрочемъ, описанія эти далеко не сходны между собою во всѣхъ пунктахъ. Въ Memorabilia Сократъ является болѣе моралистомъ и апостоломъ естественной религіи, чѣмъ метафизикомъ; въ діалогахъ же Платона Сократъ представленъ проницательнымъ и глубокимъ мыслителемъ, равнымъ Гераклиту, Пармениду, Анаксагору. Контрастъ этотъ легко объясняется тѣмъ, что Ксенофонтъ описываетъ своего учителя съ той стороны, которая была доступна его пониманію; между тѣмъ Платонъ, философское міросозерцаніе котораго гораздо шире, чѣмъ у Сократа, преувеличиваетъ метафизическое значеніе его ученія и прикрываетъ именемъ Сократа свои собственныя воззрѣнія. Къ счастію, кромѣ этихъ очень подробныхъ, но часто неточныхъ данныхъ со стороны двухъ его учениковъ, мы имѣемъ о немъ еще мнѣніе Аристотеля, которое хотя и кратко, но за то безпристрастно [2]).

Исходною точкою для философіи Сократа служитъ скептицизмъ Протагора и софистовъ. Онъ знаетъ только то, что онъ ничего не знаетъ; далѣе онъ убѣжденъ, что достовѣрность не возможна въ наукѣ о природѣ. Однако, относясь скептически къ космологіи, онъ является инымъ на почвѣ нравственности. Онъ думаетъ, и въ этомъ-то заключается то положительное и новое начало, которымъ онъ обогатилъ мысль своего вѣка, онъ думаетъ, что въ мірѣ существуетъ только одинъ такой предметъ, который можно познать и притомъ познать до послѣднихъ основаній; предметъ этотъ указанъ ему въ изрѣченіи, начертанномъ въ Дельфійскомъ храмѣ: „познай самого себя", предметъ этотъ есть человѣкъ. Мы не въ состояніи съ достовѣрностью разрѣшить вопросы: что такое міръ, каково его происхожденіе и какой конецъ; но мы можемъ знать, чѣмъ должны быть мы сами, въ чемъ заключается смыслъ и цѣль жизни, въ чемъ состоитъ высочайшее благо для души. Только одно это знаніе серьезно и полезно, потому что одно оно возможно. Помимо нравственности нѣтъ настоящей философіи.

---

[2]) Mét., I, 6; XIII, 4.—Top., Γ, 2.—Eth. Nic., passim.

Считая человѣка настоящимъ объектомъ науки, Сократъ, очевидно, не имѣетъ въ виду научной антропологіи, ни даже психологіи въ строгомъ смыслѣ слова. Человѣкъ, о которомъ онъ трактуетъ, это душа, на сколько она есть мѣсто нравственныхъ идей. Но, если онъ не признаетъ другихъ наукъ, кромѣ этики, родоначальникомъ которой и является по мнѣнію Аристотеля, то все таки этика въ его глазахъ представляетъ собою истину точную, положительную, основанную на всеобщихъ началахъ. При поверхностномъ взглядѣ можетъ показаться, что Сократъ не пошелъ дальше точки зрѣнія Протагора и его основнаго положенія, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей. Но теорія нравственности великаго софиста не можетъ быть названа наукою, ибо она не признаетъ всеобщихъ началъ. Человѣкъ, который, по мнѣнію Протагора, является мѣрою всѣхъ вещей,—это индивидуумъ, а не природа вообще; это индивидуумъ въ его особенности, измѣнчивости, случайности, а не всеобщее, неизмѣнное и необходимое основаніе нравственнаго сознанія. Въ это основаніе, присущее природѣ всѣхъ людей, Протагоръ не вѣритъ. Нравственныя понятія, съ его точки зрѣнія, не имѣютъ абсолютнаго и объективнаго значенія: добро, справедливость, находятся въ зависимости отъ индивидуальнаго воззрѣнія, которое и есть послѣдній судья для всего. Слѣдовательно, существуетъ столько же нравственныхъ началъ, сколько и индивидуумовъ; а это значитъ, что нравственности вовсе не существуетъ. Что вводило софистовъ въ заблужденіе, такъ это то различіе въ мнѣніяхъ, въ сужденіяхъ, въ чувствахъ, какое они находили у людей. Но различіе это только кажущееся и поверхностное. Нравственныя идеи глубоко схоронены и какъ бы дремлятъ подъ массою предразсудковъ, но стоитъ только ихъ освободить изъ подъ этого гнета при посредствѣ воспитанія, какъ тотчасъ же окажется, что у всѣхъ одни и тѣже идеи и стремленія къ добру, красотѣ, справедливости и истинѣ.

Слѣдовательно, заслугу Сократа составляетъ то, что онъ старался, по крайней мѣрѣ, въ области нравственности, отдѣлить общее отъ частнаго, далѣе то, что онъ возвысился отъ индивидуальнаго до всеобщаго, что онъ доискался среди безконечнаго разнообразія людей до человѣка единаго и неизмѣннаго, среди разнообразнаго множества мнѣній, господствовавшихъ въ деморализованномъ вѣкѣ, до мнѣнія истиннаго и неизмѣннаго, до общечеловѣческой совѣсти, до закона, управляющаго умами [3]). И этимъ Сократъ сослужилъ службу не только нравственности, но также и метафизикѣ. Среди царствовавшей умственной анархіи онъ пріучаетъ мышленіе къ индукціи и къ опредѣленію и, придавая словамъ точный смыслъ, [4]) полагаетъ конецъ смѣшенію понятій. Напр. пока понятіе Бога не было опредѣлено, до тѣхъ поръ можно было съ одинаковымъ правомъ доказывать, какъ теизмъ, такъ и атеизмъ:—теизмъ, если подъ Бо-

---

[3]) Κοινὸς λόγος Гераклита.

[4]) Aristote, Mét., I, 6, 3; XIII, 4, 8-9, 35. Top., I, 12.

томъ понимали Провиденіе, одно и нераздѣльное, управляющее міромъ; — атеизмъ, если имѣли въ виду тѣ антропоморфныя существа, которыми греческое воображеніе населяло Олимпъ. Все заключалось въ томъ, слѣдовательно, чтобы условиться на счетъ значенія терминовъ, а для этого нужно было точно опредѣлить ихъ, въ чемъ Сократъ особенно отличался. Онъ безустанно занимался, говоритъ Ксенофонтъ, 5) изслѣдованіемъ и опредѣленіемъ того, что такое добро и зло, справедливость и несправедливость, мудрость и безуміе, храбрость и трусость, что такое государство, гражданинъ. Опредѣленія эти онъ не предлагалъ своимъ слушателямъ въ готовомъ видѣ; убѣжденный, прямо противоположно Протагору, въ томъ, что нравственныя идеи существуютъ въ глубинѣ всѣхъ душъ, что умъ всякаго человѣка способенъ къ порожденію истины и что обученіе вовсе не даетъ уму ничего такого, что бы было ему чуждо, а только будитъ, оплодотворяетъ, развиваетъ то, что въ немъ находится въ зачаточномъ состояніи, Сократъ довольствовался ролью духовнаго акушера и старался, чтобы слушатели его сами собою доходили до истинныхъ опредѣленій. Никогда не было лучшаго профессора, чѣмъ онъ. Онъ любилъ сравнивать свой методъ обученія съ ремесломъ своей матери 6) и училъ на всякомъ публичномъ мѣстѣ, во время прогулокъ, въ мастерскихъ ремесленниковъ и художниковъ, словомъ, вездѣ, гдѣ только наталкивался на интеллигентную личность. Начавъ разговоръ посредствомъ вопроса, часто пустаго, онъ заговаривалъ съ тѣми, кого случай дѣлалъ его учениками, и начиналъ съ того, что преклонялся предъ ихъ познаніями, но потомъ путемъ цѣлаго ряда искусно постановленныхъ вопросовъ мало по малу доводилъ ихъ до сознанія, что знанія ихъ недостаточны или же, что знаній у нихъ вовсе нѣтъ; и продолжая такимъ образомъ свои разспросы все далѣе, онъ приводилъ ихъ къ настоящему знанію. Діалоги Платона даютъ намъ нѣкоторое понятіе о той знаменитой діалектикѣ, при посредствѣ которой Сократъ умѣлъ превращать въ ничто ученыя претензіи своихъ собесѣдниковъ и которая получила наименованіе сократической ироніи.

Если Сократъ и старался внести свѣтъ въ умы своихъ современниковъ, если онъ и старался довести ихъ до правильнаго мышленія и познанія истины, то вовсе не въ виду того, чтобы сдѣлать изъ нихъ ученыхъ, а съ тѣмъ, чтобы сдѣлать изъ нихъ счастливыхъ людей, полезныхъ гражданъ [7]. Начиная съ Сократа философія понимаетъ, что по недостатку оффиціальной религіи, которая бы признавалась всѣми, обязанность ея—замѣнить собою религію, нравственность, положительную вѣру. Отсюда вы-

---

5) Mem., I, 1 16.

6) Platon, Théètète, 149 A, 151.—Mem., IV, 7, 1.

7) Mem., I, 1, 11.—Aristote, Mét., I, 6, 3; XIII, 4. De part. anim., I, 1. 642, 28.—Cicéron, Tuscul , V, 4.

текаетъ особенность характера школы Сократа и послѣдующихъ школъ, являющихся съ одной стороны религіозными братствами, а съ другой—учеными школами. Для Сократа, являющагося въ нѣкоторомъ родѣ публицистомъ, для него, какъ для чистокровнаго афинянина, дѣйствительная жизнь представляла гораздо болѣе интереса, чѣмъ абстрактная теорія, для него знаніе, познаніе, вовсе не было цѣлью, а необходимымъ средствомъ для лучшей жизни, въ качествѣ ли частнаго лица, или въ качествѣ гражданина и государственнаго человѣка. Основное начало и въ нѣкоторомъ родѣ душу его философіи составляетъ отношеніе, которое существуетъ между знаніемъ и волею, а именно то отношеніе, что человѣкъ дѣйствуетъ тѣмъ лучше, чѣмъ лучше мыслитъ, знаетъ, понимаетъ, и что наша нравственная цѣнность прямо пропорціональна нашему просвѣщенію. Изъ этой истины уже сами собою вытекаютъ другія характеристическія положенія его философіи, а именно, что добродѣтели можно учиться, что она единa, т. е., что нельзя быть добродѣтельнымъ въ какомъ нибудь одномъ отношеніи, не будучи имъ и во всѣхъ остальныхъ; также нельзя быть и порочнымъ въ одномъ случаѣ, не будучи имъ и во всѣхъ другихъ; наконецъ, никто не дѣлаетъ зла завѣдомо, а всегда по незнанію; зло есть необходимое послѣдствіе незнанія, невѣжества [8])

Мораль Сократа представляетъ собою нѣчто среднее между идеализмомъ Пиѳагора и реализмомъ, который тѣсно связанъ съ сенсуалистическимъ и матеріальнымъ направленіемъ іонійскихъ школъ. Она имѣетъ цѣлью идеальное, но при этомъ хочетъ, чтобы это идеальное облекалось въ чувственную форму, чтобы нравственная красота отражалась въ физической. Всего менѣе можно приписать Сократу аскетическое направленіе: онъ дѣйствительно стремится къ побѣдѣ надъ плотью, къ подчиненію ея духу, къ абсолютному господству надъ нею; но онъ нисколько не помышлялъ объ ея умерщвленіи [9]) Какъ истый грекъ и афинянинъ, онъ настолько увлекался физической красотою и внѣшними прелестями, что ему постоянно приходилось бороться противъ увлеченій своей натуры.

Въ дѣлѣ религіи—онъ, какъ и предшествовавшіе ему философы, не признаетъ миѳологіи и ея басней, но при этомъ вовсе не раздѣляетъ абсолютнаго невѣрія софистовъ и матеріалистовъ. Напротивъ, онъ является убѣжденнымъ апостоломъ той моральной и спиритуалистической религіи, которую проповѣдывали Ксенофанъ, Пиѳагоръ и Анаксагоръ. Въ предѣлахъ, оправдываемыхъ разумомъ, онъ вѣритъ въ сверхестественное,—въ существованіе высшихъ существъ—геніевъ покровителей цѣлыхъ націй и отдѣльныхъ личностей (δαιμόνια), вѣритъ во всевышняго Бога, въ будущую жизнь. Упорно отстаивая универсальность Провидѣнія, онъ тѣмъ самымъ оскорбляетъ

---

[8]) Mem., III, 9; IV, 6. Arist., Eth. Nic., III, 1; VI, 13.

[9]) Platon, Banquet, 176, 214, 220.

партикуляризмъ афинянъ, но за то и подготовляетъ почву для идеи человѣчества и всеобщаго братства, идеи, которую будутъ проповѣдовать стоицизмъ и христіанство 10).

Въ цѣломъ, создатель аттической философіи стоитъ, какъ метафизикъ, гораздо ниже своего новѣйшаго антитипа—Эммануила Канта; репутація Сократа, какъ философа, какъ-бы онъ не былъ достоинъ ея, все таки преувеличена въ ущербъ Протагору, который проложилъ ему дорогу. Кромѣ того Сократъ не чуждъ того тщеславія, которое, кажется, было наслѣдственнымъ недостаткомъ въ его націи; не чуждъ онъ и нѣкотораго, отзывающагося театральностью, влеченія выставлять на показъ даже предъ лицомъ смерти свое нравственное величіе и способность къ жертвѣ; наконецъ, онъ легко относится къ сущности и цѣлямъ семейнаго союза и пренебрегаетъ обязанностями, которыя на него налагаются этимъ союзомъ. Но тѣмъ не менѣе Сократъ принадлежитъ къ числу такихъ иниціаторовъ, которые оставляютъ послѣ себя самые долговѣчные и плодотворные слѣды. Главная его заслуга, какъ философа, заключается въ томъ, что онъ снова отъискалъ абсолютное, неизмѣнное, всеобщее. Въ то время, когда публично проповѣдывалось, что добро и зло—относительныя вещи, что судить о дѣяніяхъ слѣдуетъ не по „измѣнчивому" закону совѣсти, а по успѣху, въ это время Сократъ осмѣлился громко провозглашать авторитетъ совѣсти, измѣняемость которой только видимая, авторитетъ нравственнаго закона, стоящаго выше индивидуальнаго каприза. Признаніе авторитета личной совѣсти, совѣсти субъективнаго **я** вовсе не представляло собою чего-то новаго, отличнаго отъ точки зрѣнія Протагора и софистики; но подчиненіе индивидуальнаго **я** всеобщему **я**, совѣсти всѣхъ людей, и есть то новое и плодотворное начало, которымъ онъ обогатилъ философскую мысль. Если при посредствѣ этого начала онъ не преобразовалъ всей метафизической науки, то, по крайней мѣрѣ, подготовилъ это преобразованіе: ибо, вопреки Сократу и Канту, человѣческая мысль не можетъ безъ противорѣчія допустить абсолютное въ практикѣ и отрицать это абсолютное въ теоріи.

Одни изъ многочисленныхъ послѣдователей новой школы, какъ, напр., Аристиппъ и Антисѳенъ, продолжали ученіе Сократа, какъ моралиста, и въ противоположность іонійской и итальянской школамъ, искавшимъ первое начало, они занимались вопросомъ о высочайшемъ благѣ; другіе же, какъ Эвклидъ и Платонъ, поняли, какіе блестящіе результаты могла извлечь спекуляція изъ принципа совѣсти; комбинируя высочайшее благо Сократовой философіи съ абсолютнымъ метафизиковъ, высшую ц ѣ л ь нравственной жизни съ метафизическимъ н а ч а л о м ъ вещей, они возстановили между нравственною философіею и философіею природы ту связь, которая была порвана скептицизмомъ.

---

10) Met., I, 4, 18; IV, 13, 13.

§ 15.

Аристиппъ и гедонизмъ.—Антисфенъ и цинизмъ.—Эвклидъ и мегарская школа

1. Аристиппъ [1]. —Аристиппъ, родомъ изъ Кирены, былъ сначала сенсуалистомъ и софистомъ, но потомъ примкнулъ къ ученію Сократа, въ которое однако внесъ свою прежнюю теоретическую точку зрѣнія. Какъ и Протагоръ, онъ отстаиваетъ субъективность всѣхъ нашихъ знаній и невозможность познанія вещей самихъ въ себѣ, и при этомъ отличаетъ съ полною ясностью объектъ познанія отъ вещи самой въ себѣ Канта т. е. внѣшнюю и совершенно неизвѣстную причину нашихъ ощущеній (τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους) [2]. Да и сама мораль его также стоитъ ближе къ воззрѣніямъ Протагора, чѣмъ Сократа. Конечная цѣль жизни, по его мнѣнію, есть удовольствіе (ἡδονή). Отсюда ученіе его и получило названіе гедонизма, но онъ однако вовсе не проповѣдуетъ грубой чувственности. Какъ ученикъ Сократа, какъ послѣдователь его нравственныхъ принциповъ, онъ прежде всего требуетъ воздержанія въ удовольствіяхъ, требуетъ, чтобы индивидуумъ противодѣйствовалъ увлеченіямъ чувствъ во имя разума, чтобы разсудокъ властвовалъ надъ грубыми инстиктами нашей природы. Слѣдуетъ, говоритъ онъ, всегда такъ владѣть собою, чтобы можно было сказать: ἔχω οὐκ ἔχομαι, или какъ перевелъ это правило Аристиппа латинскій поэтъ:

.... Mihi res non me rebus subjungere conor [3].

Относительно іерархіи удовольствій онъ придерживается того мнѣнія, что умственныя наслажденія, дружба, любовь родительская и сыновняя, искусства и литература должны имѣть преимущество предъ кратковременными волненіями, проистекающими отъ удовлетворенія чувственности; онъ думаетъ, что мудрецъ долженъ домогаться въ особенности не кратковременныхъ удовольствій, но прочнаго счастья, нравственнаго довольства, какъ постояннаго состоянія (χαρά, εὐδαιμονία). Впрочемъ, какъ Аристиппъ, такъ и послѣдователи его, раздѣляли вполнѣ мнѣніе софистовъ въ томъ, что всякое дѣйствіе имѣетъ своимъ мотивомъ желаніе быть счастливымъ, а конечною цѣлію—наслажденіе, которое оно намъ доставляетъ. Въ дѣлѣ религіи онъ опять согласенъ съ Протагоромъ: гедонисты, совершенно не вѣруя ни во что,

---

1) Diog. L., II.—Sext. Emp., Adv. math., VII, 191-192.

2) Sext. Empir., Adv. math., VII, 191: Ὅτι μὲν λευκαινόμεθα, φάσι, καὶ γλυκαζόμεθα δυνατὸν λέγειν ἀδιαψεύστως καὶ ἀνεξελέγκτως· ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους λευκόν ἐστιν ἢ γλυκύ ἐστιν, οὐχ οἷόν τ᾽ἀποφαίνεσθαι· εἰκὸς γάρ ἐστι καὶ ὑπὸ μὴ λευκοῦ τινὰ λευκαντικῶς διατεθῆναι καὶ ὑπο μὴ γλυκέος γλυκανθῆναι.

3) Horace, Epître I, 18. Cf. I, 17, 17.

способствовали разрушенію тѣхъ остатковъ политеизма, которые еще держались въ образованномъ классѣ. Одинъ изъ нихъ—Евгемеръ, въ сочиненіи, вышедшемъ около 330 г. и возбудившемъ интересъ, доказываетъ, что боги суть ничто иное, какъ герои, цари, выдающіеся люди, обоготворенные послѣ ихъ смерти. Теорію эту раздѣляли многіе римляне и даже христіане, радуясь, что язычество дало имъ столь сильное оружіе противъ самого себя. Какъ ни былъ узокъ этотъ взглядъ, но онъ имѣетъ то значеніе, что явился первымъ опытомъ науки, разработкою и развитіемъ которой впослѣдствіи занялись новѣйшія времена, именно философіи миѳологіи и религіи.

Киренейская школа [4]) слилась впослѣдствіи съ школою Эпикура, который къ морали Аристиппа присоединилъ физику Демокрита.

2) Антисѳенъ [5])—Идеальныя стремленія Сократа, его презрѣніе къ рутинѣ, его усилія достичь безкорыстной добродѣтели—все это черты, съ которыми мы снова встрѣчаемся у Антисѳена изъ Афинъ, основателя цинической школы; школа эта получила свое названіе отъ гимназіи Kunosargès, гдѣ онъ имѣлъ обыкновеніе вести свои бесѣды. Девизомъ его служитъ положеніе: добродѣтель для добродѣтели, добродѣтель должна быть единственною и конечною цѣлью всѣхъ нашихъ дѣйствій; добродѣтель есть высочайшее благо. Послѣдователи его, циники дошли въ своей экзальтаціи до того, что стали проповѣдывать, что удовольствіе есть зло, что добродѣтельнымъ нужно стать только цѣною полнаго отреченія отъ всякихъ наслажденій не только матеріальныхъ, но и умственныхъ; они дошли даже до такой крайности, что считали умственное просвѣщеніе и даже самую философію зломъ. Презирая всѣ удовольствія, соединенныя съ общественною жизнью, они не подчинялись самымъ элементарнымъ правиламъ приличія и въ концѣ концевъ возставали, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, даже противъ гражданскихъ законовъ. Эти „Руссо древности" желали замѣнить гражданскую и цивилизованную жизнь первобытнымъ естественнымъ состояніемъ, патріотизмъ замѣнить космополитизмомъ. Это былъ тотъ же субъективизмъ, тотъ же принципъ индивидуальной автономіи, который проповѣдывали и софисты, и Сократъ, однимъ словомъ, это была революція, перешедшая отъ теоріи къ практикѣ. Однако такими радикалами были не всѣ циники, и въ столь извѣстныхъ разсказахъ, которые ходятъ о Діогенѣ Синопскомъ, ученикѣ Антисѳена, слѣдуетъ многое отнести на счетъ народной насмѣшливости, естественно склонной къ преувеличенію и каррикатурѣ.

Моральный идеализмъ Антисѳена, извращенный нѣкоторыми крайностями, до какихъ дошли нѣкоторые изъ философовъ-циниковъ, снова былъ возстановленъ въ ученіи Зенона и стоиковъ, но въ совершенно новой и достойной формѣ.

---

[4]) Послѣдователями Аристиппа считаютъ: Аристиппа младшаго, Ѳеодора Гегезія пессимиста (ὁ πεισιθάνατος, qui conseille le suicide) и Анникерія см. Diod. L., II, 93 ss.

[5]) Diogéne L., VI.

3. Эвклидъ и Платонъ.—Эвклидъ, [6]) основатель мегарской школы, первый пытается дать морали учителя свою метафизическую основу, взятую имъ изъ элейской философіи. Исходя съ Парменидомъ изъ того принципа, что есть только единое бытіе и утверждая съ Сократомъ, что для человѣка существенно важна только цѣль жизни и высшее благо, онъ пришелъ къ тому заключенію, что единое бытіе и есть само это благо, что внѣ блага нѣтъ положительнаго бытія, что одно оно и есть дѣйствительно сущее. Мегарская школа, достигшая извѣстности, благодаря Стильпону, [7]) и элидская школа, основанная Федономъ [8])—любимымъ ученикомъ Сократа, занимались съ большимъ успѣхомъ развитіемъ эристической діалектики, но вскорѣ были отодвинуты на задній планъ Платономъ.

Мегаризмъ является чертою соединенія между Сократомъ и основателемъ Академіи.

---

§ 16

Платонъ.

Платонъ, происходившій изъ аристократической фамиліи, родился въ Аѳинахъ въ 427 году, былъ сперва ученикомъ Кратила, послѣдователя Гераклита, потомъ Сократа, далѣе Эвклида Мегарскаго, познакомившаго его съ ученіемъ Парменида, и, наконецъ, пиѳагорейцевъ, математическія спекуляціи которыхъ имѣли рѣшающее вліяніе на развитіе его мысли. Начиная съ 385 года и до самой своей смерти (347), онъ училъ философіи въ Академіи; такъ называлось мѣсто, которое было пріобрѣтено для этой цѣли щедрыми друзьями философа и оставалось впродолженіе цѣлыхъ вѣковъ во владѣніи платоновской школы.

Одинъ великій писатель сказалъ, „что не малое вліяніе оказываютъ на всю послѣдующую жизнь тѣ обстоятельства, при которыхъ вступаешь въ нее“. Сократъ, происходившій изъ семьи ремесленниковъ, въ молодости бывшій самъ ремесленникомъ, любилъ людей толпы; ненавидя ея предразсудки и страсти, онъ старался объ ея просвѣщеніи, воспитаніи, облагороженіи. Платонъ, потомокъ Кодра и Солона, уже по одному происхожденію своему былъ какъ-бы предназначенъ сдѣлаться авторомъ аристократической De Republica, стать тѣмъ идеалистомъ философомъ, для котораго форма составляетъ все, а вещество есть ограниченіе, скверна и мерзость. Онъ былъ предназначенъ явиться тѣмъ поэтомъ пророкомъ, которому въ тягость вульгарная

---

[6]) Diogéne L., II.

[7]) Diogéne L., II.—Sénéque, Ep. IX.

[8]) Diogéne L., loc. cit.

дѣйствительность и который въ вѣчномъ, абсолютномъ и идеальномъ видитъ свое отечество; наконецъ, вся обстановка его жизни приготовляла его быть любимымъ учителемъ Отцевъ Церкви, схоластиковъ и мистиковъ. Мысль Сократа отличается какою-то осторожностью, которая боится всего неизвѣстнаго, гипотезъ, смѣлыхъ мнѣній; спекуляціи Платона проникнуты тою благородною и рыцарскою смѣлостью, котоpя ищетъ приключеній и любитъ таинственное. Это не мѣщанка, жизнь которой протекаетъ на рынкѣ и въ мастерской и которая видитъ цѣлый міръ въ своемъ родномъ городѣ; нѣтъ, это аристократка, которая видѣла свѣтъ и, удалившись въ свой замокъ, любитъ устремлять взоры въ туманную даль; держась въ сторонѣ отъ всего, что волнуетъ площадь, она водится только съ избраннымъ обществомъ,—и тутъ-то, въ этомъ избранномъ кружкѣ, она говоритъ такимъ изящнымъ, благороднымъ и высокимъ языкомъ, какимъ едва-ли когда-либо говорили въ отечествѣ Грацій.

Платонъ является самымъ древнимъ изъ тѣхъ греческихъ философовъ, сочиненія которыхъ до насъ дошли, и притомъ онъ единственный, сочиненія котораго дошли до насъ сполна [1]). Въ числѣ трактатовъ, приписываемыхъ ему преданіемъ, есть и такіе, которые оказываются несомнѣнно апокрифическими; другіе же отличаются сомнительною подлинностью, какъ напр. Парменидъ, Софистъ, Кратилъ, Филебъ. Критика также оспаривала, хотя и безъ достаточныхъ основаній, платоново происхожденіе Апологіи Сократа и Критона. Сочиненія, въ подлинности которыхъ не существуетъ ни малѣйшаго сомнѣнія, по числу равняются девяти, а именно: 1° Федръ, который противоставляетъ корыстной риторикѣ софистовъ истинное краснорѣчіе философа, главную задачу котораго составляетъ познаніе невидимаго міра; 2° Протагоръ или о добродѣтели съ точки зрѣнія Сократа; 3° Пиръ или о различныхъ проявленіяхъ Эроса, начиная отъ чувственной любви до философской любви къ красотѣ, истинѣ и добру, олицетворенной въ Сократѣ; 4° Горгій или объ истинномъ мудрецѣ въ противоположность софисту; 5° Республика или о Государствѣ, какимъ оно должно быть, по мнѣнію Платона; 6° Тимей или о природѣ и о происхожденіи міра; 7° Теэтетъ или о познаніи и объ Идеяхъ; 8° Федонъ или о безсмертіи души; 9° Законы; — это сочиненіе есть, по видимому, въ нѣкоторыхъ частяхъ измѣненное De Republica. Всѣ эти сочиненія написаны въ формѣ діалоговъ. Въ большинствѣ изъ нихъ главнымъ собесѣдникомъ,

---

[1]) Главныя современныя изданія Oeuvres complètes Платона: Ed. Bipontine (1781-87); Tauchnitz (Leipz., 1813 ss.); Em. Bekker (Berlin, 1816-23); F. Ast (Leipz., 1819-32); G. Stallbaum (Leipz., 1821 ss.); Orelli (Zurich, 1839 ss.); Ch. Schneider (grec—latin, Paris, 1846-56); K. F. Hermann (Leipz., 1851-53)—Oeuvres de Platon, trad. en français par V. Cousin, 8 vol., Paris, 1825-40.—Для Платона и для его сочиненій: Grote. Platon and the other companions of Socrates, 3 vol., 1865, а также l'Histoire de la Grèce того же автора.—Scharschmidt, Examen de l'authenticité des écrits attribuès á Platon, Bonn, 1866 (по нѣмецки).

задающимъ вопросы, является Сократъ; рѣчи его найболѣе точно выражаютъ то, что думаетъ самъ авторъ. Избравши форму діалога, Платонъ знакомитъ насъ одновременно и съ своею философскою системою, и съ исторіею ея образованія, знакомитъ съ тѣмъ путемъ, какимъ она возникла въ кружкѣ Сократа. Эта форма изложенія, наводящая скуку въ новѣйшихъ сочиненіяхъ, гдѣ она искусственна и натянута, является съ неотразимою прелестью въ діалогахъ Платона, отличаясь здѣсь живостью, естественностью, правдою. Благодаря этой формѣ произведенія его, столько-же литературныя, сколько и научныя, оказываются настоящими интеллектуальными драмами. Правда, этой сторонѣ можно поставить въ упрекъ то неудобство, что она лишаетъ насъ возможности охватить однимъ взглядомъ философію Платона въ ея цѣломъ; говорили, что вся трудность приведенія ея въ систему происходитъ именно отъ формы діалогической Намъ же кажется совершенно наоборотъ: Платонъ избралъ эту форму именно потому, что у него нѣтъ законченной системы, какъ у Плотина, Прокла, Гегеля. Форма эта только въ такомъ случаѣ была-бы неудобна, если бы она хоть что-либо прикрывала собою, но она ничего не маскируетъ; она является настоящимъ выраженіемъ своего содержанія; она есть сама философія Платона въ ея психологическомъ генезисѣ.

Гораздо болѣе дѣйствительное затрудненіе представляютъ аллегорія и миѳъ, которыми онъ часто пользуется или для уясненія своимъ читателямъ отвлеченныхъ истинъ, или для прикрытія своихъ религіозныхъ воззрѣній [2]) отъ фанатической демократіи, или, наконецъ, для того, чтобы избѣжать философской критики и спрятаться за свободу поэта тамъ, гдѣ мысль его была въ разладѣ сама съ собою. Большинство миѳовъ Платона суть аллегоріи, о чемъ онъ предупреждаетъ насъ самъ. Нѣкоторые же изъ нихъ, впрочемъ, повидимому прямо выражаютъ мысли автора. Вотъ почему въ Тимеѣ и въ Федонѣ не легко провести рѣзкую границу между педагогическимъ элементомъ и самымъ ученіемъ, между случайнымъ и существеннымъ, между поэтическимъ символомъ и обозначаемымъ предметомъ. Если Платонъ самъ выдаетъ въ Тимеѣ драму творенія за аллегорію, то слѣдуетъ-ли отсюда, чтобы идея творенія была совершенно чужда его уму? Если онъ, сообразно съ народнымъ представленіемъ, говоритъ о Создателѣ и изображаетъ его на подобіе работающаго человѣка, то слѣдуетъ-ли отсюда, что онъ не былъ теистомъ въ дѣйствительности? Также и Федонъ преисполненъ миѳологическими аллегоріями, и однако, кто же позволитъ себѣ вывести отсюда заключеніе, какъ это сдѣлалъ Гегель, что Платонъ признаетъ предсуществованіе и безсмертіе только у міровой души и у божественнаго νοῦς. Для того, чтобы разобраться въ этомъ сплетеніи идеи и формы (задача весьма трудная и деликатная), слѣдуетъ избѣгать двухъ

---

[2]) Timée, 28 C, 29 C-D.

противоположныхъ точекъ зрѣнія, одинаково отвергаемыхъ историческимъ здравымъ смысломъ. Съ одной стороны, не слѣдуетъ обманываться символизмомъ Платона и, хватаясь слишкомъ наивно только за литературную форму, смѣшивать фигуральное выраженіе съ внутреннимъ смысломъ. Но не слѣдуетъ также исходить изъ того принципа, что Платонъ слишкомъ великъ для того, чтобы умъ его могъ взаправду подчиняться воображенію. Изъ Платона не слѣдуетъ дѣлать ни католика, ни современнаго мыслителя. Никто не станетъ оспаривать того, что католическій мистицизмъ много почерпнулъ изъ теологіи Платона; точно также нѣтъ сомнѣнія и въ томъ, что діалектика Платона содержитъ въ зародышѣ систему Гегеля. Но между зародышемъ и полнымъ плодомъ протекло двадцать столѣтій роста, и безъ анахронизма нельзя отождествлять ихъ. Мало указать, что будущее вытекаетъ изъ прошедшаго, нужно еще выяснить, въ какой формѣ это будущее находится въ прошедшемъ и далѣе выяснить, что эта форма содержанія будущаго въ прошедшемъ не есть послѣдняя, окончательная.

Платонъ одновременно черпаетъ и у Гераклита, и у Сократа, и у италіанской философіи. Школа Гераклита убѣдила его въ томъ, что видимая вселенная находится въ вѣчной перемѣнѣ, что чувства обманчивы и не могутъ привести къ истинѣ, что чего либо неизмѣннаго слѣдуетъ искать не въ чувственномъ мірѣ, а въ интеллектуальномъ. У Сократа онъ научился, что за невозможностью отыскать первыя начала вселенной, мы можемъ, благодаря непогрѣшимому сознанію, познать и самихъ себя и высшее благо. Но Сократъ является скептикомъ въ метафизикѣ, а потому въ этой области Платонъ дѣлаетъ рѣшительный шагъ подъ вліяніемъ италіанской школы. Въ ученіи Пифагорейцевъ и элейской школы онъ нашелъ, что внутреннее сознаніе (Сократа) обнаруживается не только, какъ нравственная совѣсть и практическій разумъ, но и какъ теоретическій разумъ, способный открыть намъ неизмѣнное, вѣчное, необходимое. Въ математическихъ наукахъ и въ ихъ очевидныхъ аксіомахъ Платонъ нашелъ прекрасное орудіе противъ πάντα ῥεῖ, доведенной до крайности въ обобщеніяхъ Кратила и софистовъ. Въ особенности геометрія произвела на него сильное впечатлѣніе: геометрія съ ея методомъ и послужила ему образцомъ для его метафизики; изъ нея же онъ почерпнулъ даже терминологію для своей метафизики. Геометрія основана на интуиціяхъ à priori, на линіи, треугольникѣ, кругѣ, шарѣ: всѣ они суть идеальныя фигуры, умопостигаемыя реальности, свойства которыхъ неизмѣнны и пребываютъ тѣми же во всѣхъ видоизмѣненіяхъ отражающей ихъ матеріи. Вся геометрія основана на разсужденіи и не имѣетъ никакого отношенія къ чувственному наблюденію, отъ котораго истины ея совершенно независимы. Слѣдовательно, и философія для Платона должна была, на подобіе математики, представлять собою единственную очевидную и необходимую науку; науку, основанную на апріорныхъ интуиціяхъ и на разсужденіи. Апріорныя интуиціи, положенныя въ основу ея, философія Платона назоветъ, по аналогіи ихъ съ такими же интуиціями въ геометріи — идеями (εἴδη, ἰδέα),

т. е. неизмѣнными формами, вѣчными типами преходящихъ вещей, нуменами (νοούμενα), объектами истиннаго знанія (ἐπιστήμη), въ противоположность феноменамъ, объектамъ чувственнаго воспріятія (αἴσθησις) и мнѣнія (δόξα). Философія Платона должна быть наукою объ Идеѣ. Называться она будетъ, сообразно съ методомъ, діалектикою. Къ этой наукѣ о первыхъ началахъ, къ основной наукѣ и единственной достойной названія науки, прибавится теорія природы (φυσική), какъ приложеніе, имѣющее второстепенное значеніе и не заслуживающее названія науки. Этика или наука о высочайшемъ благѣ составляетъ заключительную главу діалектики и увѣнчаніе философскаго зданія.

Слѣдовательно, намъ, вмѣстѣ съ Платономъ, придется послѣдовательно разсмотрѣть: 1° Идею саму по себѣ; 2° Идею, дѣйствующую на матерію, какъ пластическое начало: природу и 3° Идею, какъ конечную цѣль, къ которой стремится природа: высочайшее благо.

1° ИДЕЯ [3].

Если мы сравнимъ между собою мать, жертвующую своею жизнью для спасенія своего ребенка, воина, умирающаго за отечество, философа, жертвующаго собою ради убѣжденія, то мы найдемъ, что всѣ эти три поступка схожи между собою, что всѣ они носятъ какъ-бы одинъ отпечатокъ, что всѣ они воспроизводятъ одинъ типъ: этотъ общій характеръ, этотъ отпечатокъ, этотъ однообразный типъ - это Идея добра. Если мы сравнимъ замѣчательное архитектурное или скульптурное произведеніе съ трагедіею Софокла и съ прекраснымъ человѣческимъ лицомъ, то опять таки эти три вещи, не смотря на все свое различіе, сходны другъ съ другомъ, благодаря одной общей чертѣ, красотѣ или Идеѣ красоты. Если мы сравнимъ между собою индивидуумовъ, составляющихъ одинъ родъ напр. человѣческій, то мы въ нихъ найдемъ цѣлый рядъ общихъ чертъ, тождественный типъ; этотъ рядъ общихъ чертъ, этотъ типъ, воспроизводимый всѣми ими, есть самъ въ себѣ человѣкъ (αὐτοάνθρωπος) или Идея человѣка. Наконецъ, если мы сравнимъ всѣ существа, воспринимаемыя нашими чувствами, то найдемъ, что всѣ они имѣютъ то общее между собою, что они существуютъ, или не существуютъ, что они движутся, или находятся въ состояніи покоя, что они сходны другъ съ другомъ, или отличны другъ отъ друга: это бытіе, въ которомъ всѣ участвуютъ, это небытіе, это движеніе, этотъ покой, это тождество, это различіе—все это Платонъ называетъ Идеей бытія, Идеей движенія etc. Слѣдовательно, онъ понимаетъ подъ терминомъ Идеи (εἴδη, ἰδέαι): 1) то, что но-

---

[3]) Относительно діалектики и идеологіи Платона см. въ особенности: le Théétète (p. 151 ss.), le Sophiste (p. 218 ss.), le Philèbe (p. 15, 54, 58, 59, passim), le Parménide (p. 130 ss.) et la République (особенно книги VI et VII).

вѣйшая философія называетъ всеобщими законами мысли, морали, вкуса (ἰδέαι); 2) то, что Аристотель называетъ категоріями или общими формами, въ которыхъ мы познаемъ всѣ вещи и все то, что входитъ въ предъидущую рубрику (γένη); 3) то, что естественныя науки называютъ типомъ, родомъ или, по Платону, Идеями (εἴδη въ собственномъ смыслѣ слова). Однимъ словомъ это всевозможныя общія понятія, которыхъ существуетъ столько же, сколько и нарицательныхъ именъ. Всякое нарицательное имя обозначаетъ идею, подобно тому, какъ всякое собственное имя обозначаетъ индивидуумъ. Чувства знакомятъ насъ съ индивидуумами или предметами природы; идеи же даются намъ при посредствѣ абстракціи и обобщенія (ἐπαγωγή), однимъ словомъ при посредствѣ мышленія.

Вопросъ объ образованіи общихъ понятій очень сильно занималъ Сократа. Но вмѣстѣ съ сенсуализмомъ, съ которымъ онъ впрочемъ боролся, Сократъ видѣлъ въ идеяхъ только мысли, умственное пониманіе и больше ничего (ἐννοήματα). Въ этомъ-то пунктѣ Платонъ и оказывается оригинальнымъ. Сообразно съ сенсуализмомъ только чувственныя воспріятія соотвѣтствуютъ реальнымъ вещамъ, существующимъ внѣ насъ. Съ точки зрѣнія Платона и идеализма, понятія (общія) соотвѣтствуютъ также реальностямъ; и именно эти то реальности, эти объекты нашихъ понятій, отрицаемые сенсуализмомъ, Платонъ и называетъ Идеями. Идеи также относятся къ нашимъ понятіямъ, какъ предметы природы къ чувственнымъ воспріятіямъ: идеи суть объективныя причины понятій. И удивительное дѣло! Неужели-же мы, которые считаемъ за реальныя существа вещи, познаваемыя нами при посредствѣ чувствъ—органовъ обманчивыхъ и низшаго достоинства,—неужели мы будемъ признавать идеи, результаты разума и размышленія, за фантомы, появляющіеся и исчезающіе вмѣстѣ съ сознаніемъ о нашемъ собственномъ я. Если мы признаемъ чувственно ощущаемые предметы за реальныя предметы, то тѣмъ съ бóльшимъ основаніемъ мы должны признать за реальные — предметы, существующіе для разума. Общія идеи, выражаемыя нашими понятіями, Добро, Бытіе, Тождество, Человѣкъ и проч., суть, слѣдовательно, реальности. Отсюда и названіе реализма, неудачно данное средневѣковому платонизму и выражающее направленіе діаметрально противоположное новѣйшему реализму. Платоновскій реализмъ и есть идеализмъ, теорія, дѣлающая изъ Идей реальныя существа.

Идеи—реальныя существа! Идея бытія болѣе реальна, чѣмъ само бытіе! Идея солнца также реальна и даже болѣе реальна, какъ и солнце, которое насъ освѣщаетъ! Идея человѣка также и даже гораздо болѣе реальна, какъ и Сократъ, Антисфенъ, Эвклидъ! Вѣдь это парадоксъ, оскорбляющій здравый смыслъ. Я очень хорошо вижу Сократа, но я не вижу человѣка — типъ; я дѣйствительно вижу красивыхъ людей, прекрасныя статуи и картины, но я не вижу красоты самой по себѣ; я вижу движущіяся свѣтила, но я не вижу самого движенія, я не вижу идеи движенія; я вижу существа, одаренныя жизнью, но бытія, самой жизни, я ее нигдѣ не вижу: всѣ эти

общности существуютъ только въ моей мысли и не соотвѣтствуютъ ничему реальному. На все это Платонъ отвѣчаетъ, что если сенсуалистъ видитъ прекрасные предметы, справедливые поступки и не видитъ при этомъ самой красоты, самой справедливости, то это только доказываетъ, что для первыхъ у него есть чувства, но что у него отсутствуетъ чувство, воспринимающее идеи, т. е., разумъ. Будь его разумъ достаточно развитъ, онъ видѣлъ-бы дѣйствительную реальность (τὸ ὄντως ὄν) не въ матеріальномъ существованіи, а въ идеяхъ, онъ искалъ бы ее не въ чувственномъ мірѣ, а въ интеллектуальномъ. Вмѣсто того, чтобы разсматривать общія идеи какъ копіи, снятыя умомъ съ мнимо—реальныхъ предмѣтовъ, воспринимаемыхъ чувствами, должно наоборотъ идеи разсматривать какъ модели, какъ оригиналы, такъ какъ предметы природы, индивидуумы суть не болѣе, какъ копіи. Идеи суть въ одно и тоже время и наши мысли (λόγοι) и ихъ вѣчные объекты (τὰ ὄντα), божественныя мысли, мыслить которыя во всей полнотѣ не можетъ ни одинъ умъ; но онѣ тѣмъ не менѣе реальны, абсолютно реальны.

Возьмемъ идею красоты или абсолютную красоту (αὐτὸ τὸ καλὸν). Для сенсуалиста красота также, какъ и добро, справедливость, представляетъ качество, которое мы мысленно отдѣляемъ (abstrahere) отъ чувственно ощущаемыхъ предметовъ и которое не существуетъ независимо отъ этихъ предметовъ. Для Платона же красота есть реальность, не только дѣйствительная, но даже гораздо болѣе дѣйствительная, чѣмъ всѣ красивые предметы. То, чего существованіе длится долго, гораздо жизненнѣе и, слѣдовательно, болѣе реально, чѣмъ то, что проходитъ. А всякій красивый предметъ—человѣкъ ли то, или статуя, дѣйствія, или индивидуумъ обреченъ смерти и забвенію. Сама же красота вѣчна. Слѣдовательно, она дѣйствительно болѣе реальна, чѣмъ все то, что сенсуалистъ называетъ прекраснымъ. Точно также и человѣкъ — типъ болѣе реаленъ, чѣмъ человѣкъ-индивидуумъ, потому что первый неизмѣнно пребываетъ, а второй исчезаетъ; идея дерева, цвѣтка болѣе реальна, чѣмъ это, или то дерево, чѣмъ этотъ, или тотъ цвѣтокъ, потому-что идея дольше существуетъ. Идея есть то, что она выражаетъ, она есть это безусловно и безъ всякаго ограниченія; относительно же чувственно ощущаемаго предмета можно сказать только, что онъ имѣетъ нѣчто изъ того, что есть идея, что онъ участвуетъ въ идеѣ (μετέχει), между тѣмъ какъ идея есть само бытіе безраздѣльно.

Остановимся опять на красотѣ, любимой идеѣ Платона [4]), охотно отождествляемой имъ съ благомъ. Проявленія ея въ чувственномъ мірѣ прекрасны только относительно, т. е. по отношенію къ другимъ предметамъ, которые некрасивы, но при сравненіи ихъ съ предметами, болѣе прекрасными, они теряютъ свою красоту. Сегодня они прекрасны, завтра же они теряютъ свою

---

[4]) Phèdre, 211 ss.

красоту; въ такомъ то мѣстѣ, въ такомъ то положеніи, при такомъ то освѣщеніи, въ глазахъ такого то лица они прекрасны, въ другомъ же мѣстѣ, при другихъ условіяхъ и по мнѣнію другихъ лицъ они уже вовсе не прекрасны. Въ области феноменальной красоты, все, слѣдовательно, относительно, преходяще, не вѣрно. Идеальная же красота (αὐτὸ τὸ καλόν) вѣчна, не имѣетъ ни начала, ни конца, она не возрастаетъ и не уменьшается, она неизмѣнна, постоянна, абсолютна (μονοειδὲς ἀεὶ ὄν): она прекрасна во всѣхъ отношеніяхъ и со всѣхъ точекъ зрѣнія, она всегда, вездѣ и для всѣхъ прекрасна, она неимѣетъ никакихъ недостатковъ, она нематеріальна, а потому и не доступна ничьему воображенію (εἰλικρινές, ἄμικτον καθαρόν). Она не есть простое понятіе, ни знаніе чисто индивидуальное (οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη); она есть вѣчная реальность.

Что справедливо относительно красоты, то справедливо и относительно большого, малаго, относительно Идеи вообще: Симмій въ сравненіи съ Сократомъ большаго роста, но рядомъ съ Федономъ онъ оказывается малаго роста. Идея же большого со всѣхъ точекъ зрѣнія велика, она абсолютно велика. И такъ: 1⁰ Идеи суть реальныя вещества; 2⁰ Идеи болѣе реальны, чѣмъ чувственные предметы; 3⁰ Идеи одни только реальны сами по себѣ, реальность же чувственныхъ предметовъ заимствованная у Идей. Идеи представляютъ собою тотъ вѣчный оригиналъ (παράδειγμα), по образцу котораго сдѣланы всѣ чувственныя вещи: эти послѣднія являются ихъ изображеніями (εἴδωλα), ихъ подражаніями, ихъ копіями, всегда отличающимися несовершенствомъ (ὁμοιώματα, μιμήσεις[5]). Весь чувственный міръ — не болѣе какъ символъ, аллегорія, фигура. Для философа важна только объясненная вещь, Идея, выражаемая вещами. Если онъ интересуется чувственнымъ міромъ, то дѣлаетъ это также, какъ и другъ, который интересуется портретомъ друга своего до тѣхъ поръ, пока лишенъ его непосредственнаго лицезрѣнія.

Чувственный міръ представляетъ собою копію міра Идей: и обратно, міръ идей схожъ съ своимъ изображеніемъ, т. е., въ немъ существуетъ іерархія. Подобно тому, какъ въ этомъ видимомъ мірѣ существуетъ цѣлый рядъ существъ, начиная отъ самого несовершеннаго творенія до совершеннаго чувственно-познаваемаго существа, т. е. до вселенной, подобно этому и въ умопостигаемой сферѣ, типѣ міра, Идеи соединены между собою другими Идеями высшаго порядка, а эти послѣднія, въ свою очередь, соединены другими, еще болѣе высокаго порядка; и такъ далѣе Идеи все возрастаютъ въ общности и въ могуществѣ до послѣдней, самой высшей, всемогущей Идеи: до Блага, которое охватываетъ, содержитъ, завершаетъ всю систему такъ же какъ видимая вселенная, копія ея, охватываетъ, содержитъ, завершаетъ всѣ существа. Идеи находятся въ такомъ же отношеніи къ высшей Идеѣ, въ какомъ чувственные предметы находятся къ идеямъ. Эти предметы, какъ мы уже сказали, принимаютъ участіе въ Идеяхъ, выражаемыхъ ими[6]),

---

[5]) Parménide, 132. — Timée, 48.

[6]) Phèdon, 100.

существуютъ не сами по себѣ, а благодаря идеямъ, которыхъ они служатъ отраженіемъ, не имѣютъ другой реальности кромѣ той, которую заимствуютъ у этихъ Идей, однимъ словомъ, они по отношенію къ Идеямъ являются тѣмъ-же, что акциденціи составляютъ по отношенію къ субстанціямъ. Точно также и Идеи низшаго порядка существуютъ сами по себѣ и какъ субстанціи только, если сравнивать ихъ съ ихъ же видимыми изображеніями. Если же сравнивать ихъ съ высшею Идеею, то онѣ перестаютъ быть субстанціями: онѣ становятся модусами (видоизмѣненіями) единственно абсолютной въ строгомъ смыслѣ слова Идеи — Блага. Въ присутствіи этого солнца умопостигаемаго міра ихъ индивидуальность также исчезаетъ, какъ исчезаютъ звѣзды при появленіи дневнаго свѣтила.

Идеи, слѣдовательно, въ одно и то же время суть и индивидуумы, атомы, существующіе сами по себѣ, и члены, входящіе въ составъ высшей единицы. У самого Платона принципъ единства и солидарности Идей преобладаетъ надъ заявленіемъ объ ихъ индивидуальности; у учениковъ его, наоборотъ, атомистическій и гипостатическій характеръ Идей высказывается, повидимому, все настойчивѣе въ ущербъ ихъ единству [7]). Что представляется для учителя еще совершенно текучимъ и прозрачнымъ, то у его послѣдователей сгущается, затвердѣваетъ, кристаллизуется, такъ что Лицей могъ поставить въ упрекъ Академіи, что она удвоиваетъ матеріальный міръ, допуская второй, совершенно ненужный матеріальный міръ. Идеи Платона представляютъ полное единство; они образуютъ изъ себя одинъ организмъ, живутъ общею жизнью, и далѣе ихъ невозможно отдѣлить другъ отъ друга и сдѣлать изъ нихъ особыя существа [8]): поэтому-то онѣ и вполнѣ независимы отъ пространства и времени, т. е. именно отъ того, что раздѣляетъ, индивидуализируетъ, олицетворяетъ. Платонъ говоритъ, безъ сомнѣнія, о небѣ, какъ объ ихъ мѣстопребываніи, куда слѣдуетъ подниматься для того, чтобы созерцать ихъ божественную чистоту [9]). Но это небо отнюдь не входитъ въ составъ физической вселенной. Мѣстопребываніе Идей не есть мѣстонахожденіе вещей (αἰσθητὸς τόπος); это мѣсто sui generis, соотвѣтствующее природѣ Идей, т. е. мѣсто идеальное, умопостигаемое (νοητὸς τόπος): мѣсто Идей есть духъ (νοῦς), т. е., сама Идея. Идея не имѣетъ другаго мѣста, кромѣ самой себя; она не существуетъ, подобно атомамъ Демокрита, благодаря пустому пространству, но существуетъ сама по себѣ (αὐτὸ καθ' αὑτό). Невозможно сдѣлать болѣе гордаго вызова матеріализму: пространство, изъ котораго вы дѣлаете условіе реальности, является наоборотъ причиною нереаль-

---

[7]) Эта субстанціализація Идей замѣтна уже въ Софистѣ и заставила нѣкоторыхъ сомнѣваться въ подлинности этого діалога. (См. Scharschmidt, Examen de l'authenticité des dialogues platoniciens.)

[8]) Ménon, 81.

[9]) Phèdre, 247.

ности, слабости, немощи. Идея реальна потому, что она *единна*, *безпространственна* и потому, что единство есть источникъ силы, могущества, реальности. Но то, что сконцентрировано въ Идеѣ, какъ въ математической точкѣ, то въ пространствѣ разбросано во времени и разсѣяно въ тысяча мѣстахъ и на тысячу различныхъ ладовъ, а слѣдовательно, оно ослаблено, обѣднѣло, относительно уничтожено (μὴ ὄν). Въ сравненіи съ Идеею, изъ которой вы дѣлаете жалкое отраженіе реальнаго міра, вашъ мнимо реальный міръ есть не болѣе, какъ Идея въ томъ узкомъ смыслѣ, какой вы придаете этому слову, т. е. онъ есть тѣнь, ничтожество. Міръ относителенъ, Идея абсолютна (κατ᾽ αὐτὸ ὄν).

Если Идея абсолютна, то что-же такое Богъ, о которомъ Платонъ говоритъ такъ часто и, какъ кажется, въ самомъ разнообразномъ значеніи, то въ единственномъ то во множественномъ числѣ? Въ *Тимеѣ* [10]) Творецъ (ὁ δημιουργός) есть вѣчный Богъ (ὢν ἀεὶ θεος, ὁ θεός); его непосредственныя творенія (планеты и небесныя духи) называются θεοί, θεοὶ θεῶν, οὐράνιον θεῶν γένος; наконецъ, чувственная вселенная представляетъ собою образующагося бога (ἐσόμενος θεός). Очевидно, что *будущій* Богъ и сотворенныя божества составляютъ уступку оффиціальному политеизму; ясно, что одинъ только Творецъ есть настоящій Богъ, но и самъ этотъ Богъ по преимуществу, повидимому, не абсолютенъ: создавая, онъ взираетъ на вѣчное (τὸ ἀΐδιον) и беретъ его за образецъ своего творенія. Но вѣчное—это Идея, Благо. Творецъ *зависитъ*, слѣдовательно, отъ Идеи, какъ копирующій зависитъ отъ образца, которому онъ подражаетъ. Для того, чтобы творецъ былъ Всевышнимъ Существомъ, абсолютнымъ, нужно, чтобы моделью ему служилъ онъ самъ, нужно, чтобы онъ (Творецъ) не былъ ничѣмъ инымъ какъ Идеею, олицетвореннымъ Благомъ. Хотя для Платона гипотеза промежуточнаго принципа является необходимостью, вытекающею изъ его дуализма идеи и матеріи, тѣмъ не менѣе однако, очевидно, что Деміургъ, если смотрѣть на него, какъ на работника, работающаго по образцу, составляетъ мифическую оболочку разсказа: Творецъ и образецъ творенія сливаются въ творческой Идеѣ, поэтическимъ олицетвореніемъ которой и является Деміургъ. Богъ и Идея до такой степени слились у Платона, что то Богъ происходитъ отъ Идеи, то Идея отъ Бога, какъ отъ вѣчнаго источника всѣхъ вещей. Если Богъ представленъ то подчиненнымъ Идеѣ, то стоящимъ выше ея, то намъ остается только принять среднее и сказать, что Богъ Платона не выше и не ниже Идеи, но что онъ вполнѣ совпадаетъ съ Идеею, что онъ самъ Идея, какъ начало дѣйствующее, пластическое, творческое. Отождествленіе Бога и абсолютной Идеи въ философіи Платона съ очевидностью вытекаетъ изъ тѣхъ атрибутовъ, какіе она придаетъ Благу и Всевышнему Существу. Краткая параллель убѣдитъ насъ въ этомъ. Абсо-

---

[10]) *Timée*, 28, 34, 41, *passim*.

лютная Идея (Благо, Единое) есть то, что самое высшее въ духовномъ мірѣ, также какъ солнце въ чувственномъ [11]). Она превосходитъ своимъ величіемъ и могуществомъ само бытіе, самую субстанціональность [12]). Она есть причина всего справедливаго и прекраснаго, единственная и всемогущая причина, производящая въ чувственномъ мірѣ свѣтъ и солнце, въ духовномъ же—истину и разумъ. Съ другой стороны, Богъ боговъ представленъ, какъ вѣчная причина добра въ мірѣ, какъ высшая мудрость, предъ которою несовершенна всяческая человѣческая философія, какъ высшая справедливость, какъ законодатель и высшій законъ, въ одно и то же время управляющій началомъ, серединою и концемъ вещей, какъ чистый разумъ, не имѣющій никакого отношенія ни къ матеріи, ни къ злу [13]). Нѣтъ, слѣдовательно, никакого сомнѣнія въ томъ, что Богъ Платона есть абсолютная Идея Блага. Значитъ-ли это, что его Богъ, будучи Идеею, не есть реальность? Напротивъ, такъ какъ онъ Идея и только Идея, то онъ и есть высшая реальность, ибо съ точки зрѣнія Платона только одна Идея реальна.

Такъ какъ Идея не находится въ пространствѣ собственно, а въ умѣ, какъ въ своемъ естественномъ и до извѣстной степени родномъ мѣстопребываніи, то она и не можетъ приходить къ намъ извнѣ [14]), и ошибочно думать, что она вытекаетъ изъ ощущенія. Абсолютная Идея, а съ нею вмѣстѣ и всѣ остальныя Идеи первоначально заключены въ умѣ; онѣ то и составляютъ самую субстанцію его. Но тутъ онѣ находятся сначала въ скрытомъ состояніи, и мы не сознаемъ ихъ. Чувства, знакомя насъ съ изображеніями, находящимися внѣ насъ, напоминаютъ намъ нѣкоторымъ образомъ оригиналы, находящіеся внутри насъ (ἀνάμνησις). Ощущеніе вызываетъ Идеи, но отнюдь не производитъ ихъ. Вся его роль ограничивается тѣмъ, что оно напоминаетъ намъ Идеи, составляющія наше апріорное достояніе и о существованіи которыхъ мы и не подозрѣваемъ. Впрочемъ, чувства обманчивы и вмѣсто того, чтобы давать намъ истину, они насъ удаляютъ отъ нея. Единственный методъ, ведущій къ истинѣ, —это чистое размышленіе (νόησις), само

---

11) Rèpublique, VI, 508 D.

12) Ibid.: 'Ουκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

13) Républipue, VI, 506 ss.; VII, 517: Παντῶν αὐτὴ (ἡ τοῦ ἀγάθου ἰδέα) ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία . . . οὐσία ἀΐδιος τῆς τ' ἀγάθου φύσεως αἰτία . . ἐν τε ὁρατῷ φῶς . . τεκοῦσα ἐν τε νοήτῳ . . . ἀλήθειαν, καὶ νοῦν παρασχομένη.

14) Строго говоря, нельзя сказать: она не можетъ приходить къ намъ извнѣ и проч.; это слѣдовало-бы выразить такъ: познаніе Идеи, понятіе (λόγος) не можетъ приходить и проч.. ибо Идея существуетъ независимо отъ понятій нашего ума; она не есть οὐδὲ τὶς λόγος οὐδὲ ἐπιστήμη (p. 95), она не приходитъ и не идетъ. То, что намъ приходитъ на умъ, то, что происходитъ, образуется, развивается, все это только наши понятія, которыя, подобно чувственнымъ вещамъ, также суть только блѣдныя копіи вещей (Allegorie de la Caverne, Rep. VII).

имѣющее своимъ послѣднимъ источникомъ любовь (ἔρως). Любовь къ истинѣ есть только отдѣльный видъ любви вообще, сущность которой составляетъ сильнѣйшее желаніе, испытываемое душою, сосланною въ этотъ чувственный міръ и страдающей какъ-бы отъ посталыгіи, желаніе соединиться съ абсолютнымъ, стать лицо къ лицу съ началомъ свѣта и истины. Это то желаніе, въ сущности чистое и святое, и ищетъ себѣ удовлетворенія въ земныхъ привязанностяхъ, въ дружбѣ и эстетическомъ наслажденіи. Но Идея, воплощенная въ человѣческихъ формахъ, Идея, матеріализированная искусствомъ, оказывается недостаточною. Необходима чистая Идея и непосредственное созерцаніе ея чистымъ мышленіемъ. Восторгъ любовника и артиста ничто въ сравненіи съ энтузіазмомъ философа въ присутствіи раскрытой истины, идеальной красоты, абсолютнаго добра. Впрочемъ, философу нечего мечтать, что онъ достигъ этой идеальной цѣли, ибо абсолютная истина существуетъ только для Бога [15]). Только Богъ, обладающій совершенною истиною потому, что онъ самъ истина, да грубый человѣкъ, не подозрѣвающій даже того, что она существуетъ, не ищутъ истины; исканіе ея (φιλοσοφία) составляетъ характеристическую черту человѣка, просвѣщеннаго свѣтомъ свыше.

Не смотря на свой мистическій характеръ, методъ Платона отличается раціонализмомъ въ самомъ строгомъ и узкомъ значеніи слова. Мистицизмъ и раціонализмъ: тутъ вовсе нѣтъ противорѣчія; напротивъ, раціонализмъ и мистицизмъ нераздѣльны. Дѣйствительно, идеалистическій раціонализмъ и дедуктивный методъ, присущій ему, всегда предполагаютъ своею исходною точкою непосредственное и апріорное созерцаніе абсолютнаго начала, созерцаніе, которое мы именно потому и называемъ мистическимъ, что оно не посредственно и что оно перепрыгиваетъ, такъ сказать, черезъ ступени анализа. Идеализмъ Платона также какъ и его отпрыски—системы Плотина, Спинозы, Шеллинга—начинается мистицизмомъ и оканчивается религіею.

2° ПРИРОДА.

Переходъ отъ Идеи къ природѣ, отъ метафизики къ физикѣ не легко дается Платону. Если Идея удовлетворяетъ самой себѣ, если умопостигаемый міръ представляетъ собою систему существъ, отличающихся совершенствомъ, то спрашивается, зачѣмъ рядомъ съ Идеею нужна чувственная реальность, необходимо отличающаяся несовершенствомъ? Къ чему матеріальный міръ, фатально обреченный на зло? Къ чему рядомъ съ оригиналомъ находятся копіи, не могущія воспроизвести его божественную чистоту? Очевидно, что реальный міръ стѣсняетъ Платона также, какъ онъ стѣснялъ и Парменида: ибо онъ не можетъ быть объясненъ при посредствѣ одной только Идеи, и предполагаетъ существованіе другаго начала не менѣе реальнаго, какъ и

---

[15]) Phèdre, 388: Τὸ μὲν σοφὸν . . . ἐμοί γε μέγα εἶναι δοκεῖ ἰκα θεῷ μόνῳ πρέπειν·

духъ, а именно матерію. Признать реальность чувственнаго міра, значило-бы отказаться отъ абсолютнаго монизма Идеи, значило-бы признать, что Идея составляетъ только половину реальности, и этимъ была бы сдѣлана важная уступка сенсаулизму и матеріализму. А между тѣмъ чувственный міръ на лицо; это неотрицаемый и безжалостный фактъ, который слѣдуетъ объяснить. Правда, міръ этотъ полонъ несовершенства, но все таки онъ представляетъ собою величайшее произведеніе искусства, гармонія котораго является, какъ для идеалиста, такъ и для матеріалиста неисчерпаемымъ источникомъ восхищенія. Невозможно для человѣческаго ума вполнѣ проникнуть тайну міра. Но тѣмъ не менѣе онъ обязанъ, сообразно своимъ силамъ, изслѣдовать и безъ устали отъискивать удовлетворительнаго разрѣшенія этой загадки. Платонъ находитъ ключъ къ этому въ Идеѣ божественной доброты: при посредствѣ этой послѣдней и происходитъ въ его мысли переходъ отъ идеальнаго къ реальному [16]. Идея есть абсолютное благо; Богъ есть высочайшая доброта. А благо, доброта не могутъ не произвести блага. Богъ есть жизнь, а жизнь не можетъ не произвести жизни. Вотъ почему для Бога существенно творить, для Идеи существенно воспроизводиться.

Такъ какъ Идея одна реальна, то внѣ ея существуетъ только ничто (*μὴ ὄν*). Но Идея, какъ реальность по преимуществу, вмѣстѣ съ тѣмъ есть также и высшая дѣятельность, она есть бытіе, сообщающееся и самому ничто. По отношенію къ ничто, слѣдовательно, Идея является творцемъ, причиною производительною, пластическимъ началомъ: такъ что ничто, въ свою очередь, дѣлается похожимъ на бытіе (*τοιοῦτο τὶ οἷον τὸ ὄν*) и принимаетъ участіе въ абсолютномъ существованіи Идеи (*κοινωνία, μέθεξις*). Такимъ образомъ ничто становится тою первою матеріею, которою пользуется Идея для того, чтобы образовать изъ нея по своему подобію видимый міръ на столько совершенный, божественный и законченный, на сколько то возможно. Ничто становится матеріею (*ὕλη*) какъ будутъ говорить послѣдователи Платона. По Платону и идеализму, матерія—не тѣло, она есть то, изъ чего можетъ сдѣлаться тѣло подъ вліяніемъ образующей силы Идеи. Тѣла суть нѣчто опредѣленное, ограниченное, качественное и нѣчто, чему можно приписать качества; матерія же, разсматриваемая сама въ себѣ и независимо отъ формъ, придаваемыхъ ей Идеею, есть само безграничное (*τὸ ἄπειρον*); не обладая ни однимъ положительнымъ качествомъ, она не можетъ быть обозначена какимъ бы то ни было положительнымъ терминомъ, ибо всякій терминъ опредѣляетъ. Она неопредѣлима (*ἀόριστον*), безформенна (*ἄμορφον*), невидима (*ἀόρατον*); но неопредѣленная, безформенная, невидимая сама по себѣ, она способна принять подъ вліяніемъ образующаго дѣйствія Идеи, всевозможныя формы и опредѣленія (*πανδεχές*), она способна сдѣлаться матерью всѣхъ чувственныхъ вещей (*ἐν ᾧ γίγνεται τὸ γιγνόμενον, τὰ πάντα δεχομένη*), все-

---

[16]) Timée, 29 E.

общимъ ихъ вмѣстилищемъ (δεξαμενή). Она совпадаетъ съ пространствомъ и мѣстомъ тѣлъ (χώρα, τόπος [17]). Она не есть продуктъ Идеи, не есть твореніе Бога, ибо: 1) Сущее не можетъ произвести ничто, а матерія есть ничто (μὴ ὄν); 2) Создавать значитъ дѣйствовать, но всякое дѣйствіе предполагаетъ объектъ, надъ которымъ оно происходитъ и который его претерпѣваетъ (πάσχον); слѣдовательно, божественная дѣятельность предполагаетъ матерію, а не создаетъ ее. Являясь условіемъ творческой дѣятельности Идеи (συναίτιον), матерія, слѣдовательно вѣчна на равнѣ съ Божествомъ. Вѣчность матеріи ничего не отнимаетъ отъ высшаго величія Идеи (βασιλεία); Идея все таки остается бытіемъ по преимуществу, между тѣмъ какъ вѣчное существованіе матеріи равно вѣчному небытію.

Если вѣчная матерія и не ограничиваетъ абсолютной Идеи самой по себѣ, то тѣмъ не менѣе она ограничиваетъ дѣйствіе ея въ мірѣ. Хотя она и есть условіе sine qua non этого дѣйствія, однако она также и вѣчная помѣха ему. Въ одно и то же время она и необходимый союзникъ и непримиримый противникъ творческой Идеи. Она, безъ сомнѣнія, пассивна, но пассивность ея не выражается въ абсолютной безпрепятственности дѣйствіямъ Идеи. Сотрудничество ея и состоитъ въ сопротивленіи. Будучи безформенною и безграничною, она отвращается и противится формѣ, границамъ, законченности, которую ей хочетъ придать вѣчный художникъ; сопротивленіе это выражается въ инерціи, неподвижности, тяжести, непропорціональности, безобразіи, глупости, грѣхѣ. Будучи ничто, будучи вѣчнымъ отрицаніемъ бытія, она отвращается и противится всему положительному, прочному, неизмѣнному и вѣчно разрушаетъ дѣянія Бога. Съ одной стороны она является первою причиною несовершенства вещей, зла физическаго и моральнаго, а съ другой, причиною ихъ неустойчивости, ихъ вѣчнаго истеченія, причиною всего того, что въ нихъ непрочно, слабо, смертно.

Сочетаніе начала идеальнаго или отеческаго съ матеріальнымъ или материнскимъ, дало космосъ, единородного сына и подобіе невидимаго божества (υἱὸς μονογενής, εἰκὼν τοῦ θεοῦ). Космосъ есть божество образующееся (ἐσόμενος θεός), божество видимое (αἰσθητὸς θεός), относительное совершенство котораго напоминаетъ намъ Отца вселенной, (ποιητὴς καὶ πατὴρ τοῦ παντός); онъ есть живой организмъ (ζῷον), воспроизводящій на сколько возможно точно вѣчный организмъ Идей (ζῷον ἀΐδιον). Онъ имѣетъ 1) тѣло σῶμα), управляемое судьбой, 2) раціональное содержимое, смыслъ, значеніе, (νοῦς, ζῷον ἔννουν), конечную цѣль, въ виду которой онъ и сдѣланъ (τέλος), наконецъ 3) душу (ψυχή, ζῷον ἔμψυχον), которая составляетъ таинственную связь противуположныхъ началъ, входящихъ въ него и предназначеніе которой подчинить матеріальный міръ Идеѣ, подчинить грубую необходимость

---

[17]) Aristote, Phys., IV, 2: διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτό φησὶν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ . . . ὅμως τον τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο.

разуму и заставить служить её конечной цѣли Создателя. Форма вселенной сферическая, самая прекрасная, какая только можетъ быть и приближающая ее болѣе всего къ умопостигаемому типу. Вращаясь непрерывно около своей оси и постоянно возвращаясь на прежнее мѣсто, она совершаетъ движеніе самое совершенное. Это движеніе наиболѣе изъ всѣхъ возможныхъ движеній напоминаетъ вѣчность Идеи, всего лучше символизируетъ неподвижность. Вселенная совершенна (τέλεον), вѣчно юна (ἀγήρων), безболѣзненна (ἄνοσον); такъ какъ она заключаетъ въ себѣ всѣ силы природы, то никакое постороннее вліяніе не можетъ дѣйствовать на нее разрушительно. Она не вѣчна въ томъ смыслѣ, въ какомъ вѣчна творческая Идея, но она имѣетъ нѣчто такое, что болѣе всего напоминаетъ вѣчность, она имѣетъ продолжительность безъ конца. Νοῦς или разумъ вселенной, т. е. воля, которая проявляется въ ея организаціи, однимъ словомъ ея конечная цѣль есть самое совершенное воспроизведеніе, или говоря нашимъ современнымъ языкомъ, она есть реализація Идеи Блага. Наконецъ, душа вселенной есть число, подчиняющее безпорядочную матерію законамъ гармоніи и пропорціи (ἀναλογία) [18].

Не признавая цѣлесообразности, атомистическій матеріализмъ недопускаетъ, чтобы міръ имѣлъ смыслъ и осуществлялъ какую либо идею.

Идеализмъ Платона, придавъ νοῦς у Анаксагора серьезное значеніе, разсматриваетъ всю космогонію съ теологической точки зрѣнія. Онъ допускаетъ физическія причины, но ставитъ ихъ въ зависимость отъ цѣлей, для которыхъ первыя служатъ средствомъ и невольнымъ орудіемъ.—Прежде всего элементы, касательно которыхъ Платонъ одинаковаго мнѣнія съ Эмпедокломъ, объясняются цѣлями; огонь есть средство для зрѣнія; земля средство ощущать осязаніемъ Между этими двумя крайними элементами, должны существовать еще два промежуточные и необходимо имѣть всѣхъ элементовъ четыре, такъ какъ только число четыре выражаетъ тѣлесность. Какъ чистый Пифагореецъ, какъ геометръ, Платонъ отождествляетъ матерію съ пространствомъ и поэтому вмѣстѣ съ Парменидомъ отрицаетъ пустое пространство, которое, по мнѣнію Демокрита, существуетъ наравнѣ съ матеріею; такъ какъ матерія сливается съ пространствомъ, и такъ какъ пространство вездѣ одинаково, то у него нѣтъ, какъ у Анаксагора, разнородности въ субстанціяхъ, составляющихъ матерію. Пространства, разсматриваемыя независимо отъ содержимаго, различаются только по своимъ внѣшнимъ очертаніямъ, по фигурамъ Однако въ этой гипотезѣ Платонъ, послѣдователь Пифагора, невольно совпадаетъ съ Левкиппомъ и Демокритомъ. Матерія дѣлится на однородные атомы, которые различаются между собою по своимъ формамъ.—Только формы эти не случайны, какъ у атомовъ, но строго геометричны, т. е. раціональны, идеальны, цѣлесообразны и зависятъ отъ Провидѣнія. Твердый эле-

---

[18]) Timée, 28 B, 31 C, 34 A, 39 Д, 41 A, 92 B.

ментъ состоитъ изъ кубовъ; вода—изъ икосаэдровъ; воздухъ—изъ октаэдровъ, эфиръ изъ пирамидъ.

Какъ скоро первичная матерія получила опредѣленный видъ и форму и тѣмъ приготовлена къ будущему строенію, тотчасъ творческая Идея производитъ изъ нея прежде всего небесныя свѣтила, сначала неподвижныя звѣзды, потомъ планеты, а потомъ уже землю: Это суть сотворенныя божества, сами по себѣ смертныя, но получающія безсмертіе, благодаря благости Создателя. По его повелѣнію всѣ эти божества въ особенности Земля, почтеннѣйшая изъ всѣхъ, производятъ въ свою очередь существа и прежде всего человѣка мущину, составляющаго вѣнецъ творенія, для котораго исключительно созданы уже всѣ другіе земные предметы. Растенія созданы для его пищи, животныя для переселенія въ нихъ падшихъ человѣческихъ душъ. Сама женщина есть уже видоизмѣненіе человѣка—мущины, первороднаго сына земли. Человѣкъ—это тотъ-же міръ въ миніатюрѣ; это разумъ, заключающійся въ душѣ, которая въ свою очередь облечена въ тѣло.—Все въ этомъ тѣлѣ организовано съ опредѣленной цѣлью; именно для разума. Голова, вмѣстилище разума, кругла, потому что эта форма самая совершенная и одна достойна того, что совершенно. Она помѣщена на верху тѣла, чтобы управлять всѣмъ организмомъ. Тѣло имѣетъ ноги, чтобы ходить и руки, чтобы ему прислуживать. Грудь, вмѣстилище благородныхъ страстей, находится подъ головою для того, чтобы разумъ могъ легче управлять этими страстями, но отдѣлена отъ головы шеей для того, чтобы не слиться съ нею. Наконецъ, низшія пожеланія помѣщаются въ животѣ и отдѣляются отъ благородныхъ страстей грудобрюшной преградой. Чтобы [19]) подчинить ихъ разуму и благороднымъ страстямъ природа заключила въ эту полость печень, гладкій и блестящій органъ, имѣющій своимъ назначеніемъ отражать на себѣ, какъ въ зеркалѣ, отпечатки мыслей. Составленная изъ горькаго и сладкаго вещества, она посредствомъ одного сдерживаетъ безпорядочныя желанія, и изливаетъ другое, когда наши желанія сообразны съ разумомъ; кромѣ того она по временамъ пріобрѣтаетъ способность пророчества. Наконецъ, значительная длина и изгибы кишечника устроены такъ въ виду моральной цѣли: условія эти мѣшаютъ пищѣ проходить черезъ чуръ скоро чрезъ наше тѣло, а слѣдовательно мѣшаютъ также душѣ безпрестрастно испытывать неумѣренное желаніе пищи, которое убило бы въ ней любовь къ мудрости и голосъ совѣсти. Словомъ, по Платону, тѣло должно служить для исправленія и воспитанія души, и всѣ части его устроены въ видахъ нравственнаго ея усовершенствованія.

[19]) Всѣ эти подробности заимствованы въ Тимеѣ. Мы-же ихъ воспроизводимъ и подчеркиваемъ эти чтобы и для того, съ цѣлью дать читателямъ классическій образецъ теоріи конечныхъ причинъ, въ примѣненіи къ природѣ. Теорія эта, не смотря на то, что имѣетъ нѣчто несомнѣнно истинное въ себѣ, замедлила въ продолженіи нѣсколькихъ столѣтій прогрессъ физическихъ наукъ, замѣняя точныя наблюденія фантастическими разсказами.

Человѣческая душа, которая есть эманація міровой души, также какъ и эта послѣдняя содержитъ въ себѣ безсмертные и смертные элементы или лучше сказать, она ихъ объединяетъ, составляетъ связки и пропорцію, въ которой эти два рода элементовъ (Идея и Матерія) соединяются въ индивидуумѣ. Безсмертный элементъ, это умъ или разумъ (τὸ λογιστικὸν μέρος); смертный элементъ, есть чувственность (τὸ ἐπιθυμητικόν) потому что онъ существенно зависитъ отъ жизни тѣла: связь этихъ двухъ элементовъ, — связь, которая, собственно говоря, заключаетъ въ себѣ душу и центръ индивидуальности, есть воля, энергія и мужество (τὸ θυμοειδές). Безсмертіе разумной души происходитъ: 1) отъ ея простоты, которая дѣлаетъ невозможнымъ всякое разложеніе; 2) отъ благодати Творца; 3) отъ того, что она и есть самый принципъ жизни, а также и отъ того, что переходъ отъ бытія къ небытію невозможенъ. Безсмертіе разумной души доказывается еще тѣмъ, что философъ имѣетъ постоянное стремленіе освободится отъ тѣла и его оковъ, чтобы имѣть прямое соприкосновеніе съ умопостигаемымъ міромъ: потомъ оно доказывается тѣмъ фактомъ, что жизнь вездѣ и всегда порождаетъ смерть, а смерть—новую жизнь; далѣе оно доказывается предсуществованіемъ души, которое въ свою очередь доказывается черезъ воспоминаніе—ἀνάμνησις (если душа существуетъ прежде тѣла, то почему же ей не существовать послѣ его разложенія?); далѣе безсмертіе души доказывается родствомъ души съ идеями (предполагая ее умопостигаемою, она, слѣдовательно, однородна и родственна съ нимъ, т. е. безсмертна, какъ и ея предметъ); и, наконецъ. властію, которую она имѣетъ надъ тѣломъ и которая не была бы понятна, если бы, какъ думаютъ нѣкоторые пиѳагорейцы, она была только результатомъ тѣлесныхъ функцій. Впрочемъ безсмертіе есть привиллегія разума. Ἐπιθυμητικόν не можетъ претендовать на него и даже воля, по стольку она соединена съ организмомъ, исключена [20]) изъ него.

По скольку вопросъ о душѣ касается физики, она не можетъ дать вполнѣ точнаго его рѣшенія: нѣтъ науки о проходящемъ. Единственно достовѣрная наука, это наука объ Идеяхъ: потому что Идеи однѣ вѣчны и необходимы. На почвѣ физики должно довольствоваться только вѣроятностью: за отсутствіемъ безусловнаго знанія (ἐπιστήμη), мы здѣсь ограничиваемся вѣрою (πίστις) [21]).

3. ВЫСОЧАЙШЕЕ БЛАГО.

Цѣль природы есть человѣкъ, а цѣль самого человѣка — это Идея. Какъ послѣдовательный идеалистъ, Платонъ вмѣстѣ съ Антисѳеномъ и циниками видѣлъ Высочайшее благо не въ наслажденіи, но въ болѣе и болѣе полномъ уподобленіи Богу. Такъ какъ Богъ есть благо, абсолютная справедливость,

---

[20]) Phedon, 61-107.

[21]) Timée, 51, 52

то и мы можемъ походить на него не иначе какъ справедливостью. Невозможно, говоритъ Сократъ — Платонъ [22]), чтобы зло совершенно исчезло, (такъ какъ необходимо должна существовать противуположность добру); съ другой стороны, зло не можетъ существовать на Небѣ (ἐν θεοῖς), но роковымъ образомъ оно обнимаетъ смертную природу и нашу землю (τόνδε τόν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης). Вотъ почему мы должны всѣми силами избѣгать этого центра зла и стараться достигнуть жилища боговъ (χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα). Это бѣгство отъ зла и составляетъ наше, возможно полное уподобленіе Божеству (φύγη δὲ ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν). Въ Богѣ нѣтъ и тѣни несправедливости, онъ есть сама справедливость: значитъ, тотъ только уподобляется ему, кто справедливъ въ возможно высшей степени [23]). Значитъ, справедливость есть основная добродѣтель, она мать всѣхъ спеціальныхъ добродѣтелей каждой изъ трехъ душъ. Для разума она состоитъ въ истинѣ мысли (σοφία, φιλοσοφία); для воли — въ храбрости (ἀνδρία) для чувственности — въ умѣренности (σωφροσύνη). Мудрость есть справедливость разума; храбрость — справедливость сердца; воздержаніе — справедливость чувствъ. Благочестіе (ὁσιότης) есть справедливость въ нашихъ отношеніяхъ къ Божеству, оно составляетъ синонимъ справедливости вообще.

Чтобы достигнуть справедливости и черезъ нее уподобленія божеству, человѣку необходимо воспитаніе. Въ изолированности онъ не достигаетъ ея. Справедливость, конечная цѣль всѣхъ вещей существуетъ только въ человѣкѣ коллективномъ или въ государствѣ (πόλις). Коллективный человѣкъ или государство, какъ и индивидуумъ, состоитъ изъ трехъ отдѣльныхъ элементовъ или классовъ: 1) философы или голова и мудрость государства, классъ господствующій, образуютъ власть законодательную и исполнительную; 2) воины или сердце государства — составляютъ военный классъ и наконецъ, 3) купцы, ремесленники, земледѣльцы, рабы, — классъ служащій, занимаютъ низшее мѣсто въ государствѣ, подобно тому, какъ чувственная душа въ человѣческомъ тѣлѣ. Господствующему классу приличествуетъ мудрость, среднему — воинамъ храбрость, служащему классу торгующихъ и работающихъ — послушаніе двумъ высшимъ классамъ, которые думаютъ и сражаются за него. Для того, чтобы коллективный человѣкъ или государство было-бы дѣйствительнымъ единствомъ, большимъ индивидуумомъ, нужно, чтобы частные интерессы совпадали съ общимъ, чтобы семья поглотилась государствомъ, чтобы индивидуумъ перестал быть собственникомъ [24]). Государство становится тогда отцемъ дѣтей, оно-же и воспитываетъ ихъ. До трехлѣтняго возраста ребенка воспитаніе состоитъ исключительно изъ физическаго развитія его. Отъ трехъ до шести — начинается подготовленіе его

---

22) Théétète, 176.

23) République, X, 613.

24) Для того, чтобы не найти это требованіе утопичнымъ, не надо забывать, что греческое государство есть ничто иное, какъ городъ.

къ нравственному воспитанію путемъ разсказыванія ему миѳовъ: отъ семи до десяти лѣтъ — гимнастика, отъ одинадцати до тринадцати — чтеніе и письмо, отъ четырнадцати до шестнадцати — поэзія и музыка, отъ шестнадцати до восемнадцати — математика, отъ восемнадцати до двадцати — военныя упражненія, въ двадцать лѣтъ — государство производитъ первый выборъ между молодыми людьми, способными къ военной службѣ и тѣми, которые способны быть правителями; эти послѣдніе до тридцати лѣтъ основательно изучаютъ различныя науки, въ тридцать лѣтъ—вторичныйвыборъ, причемъ менѣе способные поступаютъ на второстепенныя мѣста администраціи, а прочіе впродолженіи нѣсколькихъ лѣтъ совершенствуются въ діалектикѣ и вѣнчаютъ свое воспитаніе изученіемъ морали. Посвященные въ познаніе высочайшаго блага, они становятся способными занимать самыя трудныя должности въ государствѣ. Искусство допускается государствомъ только по стольку, по скольку оно служитъ благу [25]).

Вернемся къ метафизикѣ Платона, чтобы резюмировать ее въ нѣсколькихъ словахъ. Существуетъ два вѣчныхъ начала: Идея, начало формальное, образующее, отеческое, положительное и матерія, начало материнское, страдательное, отрицательное. Естественно враждебныя другъ друга, Идея и матерія тѣмъ не менѣе нуждаются одна въ другой, чтобы составить дѣйствительный міръ. Нѣкоторымъ образомъ противъ своей природы Идея стремится матеріализироваться, а матерія — стать изображеніемъ идеи. Идея, значитъ, нисходитъ до своей соперницы, матерія подчиняется ея вліянію и изъ соединенія двухъ противоположностей происходитъ видимый міръ, подобіе невидимой Идеи.

Изъ этихъ нѣсколькихъ основныхъ чертъ видно, что платонизмъ есть только самое благородное и чистое обнаруженіе греческаго генія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и самое полное поэтическое выраженіе спекулятивной мысли [26]). Іоническому матеріализму онъ противопоставляетъ вѣчность ума, а безплодному монизму Элеатовъ—вѣчность матеріи. Онъ является плодотворнымъ и оживленнымъ доризмомъ, идеализированнымъ іонизмомъ, передѣланнымъ и очищеннымъ въ горнилѣ аттическаго генія. Если, не смотря на всю широту своего онтологическаго основанія, доктрины его въ общемъ имѣютъ оттѣнокъ отвлеченнаго идеализма, радикальнаго и склоняющагося въ дѣлѣ политики къ абсолютизму Идеи и къ жертвѣ во имя природы, то отвѣтственнымъ за это является Платонъ, какъ поэтъ. Въ самомъ дѣлѣ, не довольствуясь тѣмъ, что онъ отличаетъ Идею отъ ея субстрата, платонизмъ еще олицетворяетъ ее; онъ дѣлаетъ изъ нея существо или лучше сказать систему существъ, живущихъ сами по себѣ, независимо отъ матеріи и въ этомъ безбрачіи счастливыхъ своимъ незапятнаннымъ совершенствомъ. Несомнѣнно, что это оли-

---

[25]) République, III, 394-402.

[26]) Сравни § 70.

цетвореніе есть прежде всего дѣло поэта, а между тѣмъ противники Платона и непонятливые единомышленники философа совсѣмъ невѣрно преувеличили его; но въ то же время вѣрно и то, что Платонъ—метафизикъ, помимо своей воли испытываетъ вліяніе Платона-поэта, и если его Идеи не суть личности, то все таки онѣ являются существами, отдѣльными сущностями. Поэтому, съ той минуты, когда Идея разсматривается не только какъ существенное начало и элементъ бытія, но какъ существо, какъ субстанція и еще болѣе, какъ существо полное, совершенное, то ей уже не для чего мѣнять свое состояніе; будучи дѣйствительной сама по себѣ, ей не для чего соединяться съ матеріей, чтобы стать дѣйствительною; и если все таки она допускаетъ это соединеніе, то дѣлаетъ это не для того, чтобы дополнить себя въ чемъ нибудь, но скорѣе она оскверняетъ себя, соприкасаясь со своей соперницею; твореніе представляетъ собою уже не прогрессъ, но упадокъ, это уже не осуществленіе Идеи, но паденіе ангела.

Чувственный міръ существуетъ; слѣдовательно, соединеніе Идеи со своею противоположностью состоялось. Идея, прежде всего совершенная и счастливая въ своемъ совершенствѣ, соединилась съ матеріей; этимъ соприкосновеніемъ она не только запятнала себя, но даже умалилась, обѣднѣла; ибо матерія Платона не есть potentia essendi, но non-ens, ничто, разсматриваемое какъ отрицательная дѣйствительность, какъ лишеніе, недостатокъ, абсолютная бѣдность. Какъ объяснить это безуміе? Не имѣя никакой природной связи съ матеріей, идея не могла соединиться съ ней добровольно. Поэтому соединеніе двухъ этихъ противоположностей есть дѣло посредника, который, по добротѣ своей тронутый при видѣ абсолютнаго совершенства съ одной стороны и абсолютной скудности съ другой, берется соединить обѣ противоположности и такимъ образомъ производитъ смѣсь превосходства съ ничтожествомъ, идеальнаго съ животнымъ т. е. міръ.

Деміургъ, какъ видно, есть естественное и неизбѣжное послѣдствіе Идеи отдѣленной; но посредникъ этотъ, если дѣйствительно признавать его, есть просто какой нибудь deus ex machina, существо двусмысленное, въ одно и то же время и всеблагой создатель и виновникъ паденія; поэтому христіане-гностики были послѣдовательны, отождествляя его съ духомъ зла. Идея отдѣленная имѣетъ еще кромѣ того самыя важныя, практическія послѣдствія. Если она совершенно довольна и счастлива въ своей чистотѣ, если она умалилась своимъ соединеніемъ съ матеріей, то она должна смотрѣть на матерію, какъ на своего природнаго врага, какъ на причину своего умаленія, какъ на мѣстопребываніе и начало зла; вполнѣ понятное стремленіе ума —какъ можно скорѣе отдѣлиться отъ этого тѣла, какъ отъ цѣпей и отъ этого видимаго міра, какъ отъ темницы и мѣста наказанія. Аскетизмъ, монашество, отвращеніе отъ матеріи, встрѣчающееся у неоплатониковъ, гностиковъ и даже у католиковъ, суть логическія слѣдствія Идеи, — какъ субстанціи. Паденіе Идеи, сотвореніе міра существомъ посред-

ствующимъ, которое есть ни Богъ, ни тварь, поглощеніе тѣлесной реальности Идеей, какъ конечная цѣль жизни, однимъ словомъ дуализмъ, исчезаетъ съ того времени, какъ вмѣстѣ съ Аристотелемъ перестаютъ олицетворять абстракцію-Идею.

Спевзиппъ, преемникъ Платона въ Академіи (347—339), повидимому понималъ необходимость соединить въ одно **единое** (Идею) и многое (матерію) принципомъ высшимъ, который обнималъ-бы то и другое; ибо онъ придаетъ громадное значеніе идеѣ пифагорейской эманаціи, развитія преемственности, что составитъ впослѣдствіи душу неоплатонизма, а потому онъ учитъ, въ противоположность Платону, что совершенство состоитъ не въ первоначальномъ и отвлеченномъ единствѣ, а развитомъ, дифференцированномъ [27]. Но уваженіе къ имени Платона и его положеніе, какъ главы школы, мѣшали ему подвергнуть ученіе своего учителя безпристрастной критикѣ [28]. Тоже самое можно сказать о Ксенократѣ, Полемонѣ, Кранторѣ, Кратесѣ, преемникомъ которыхъ былъ скептикъ Аркезилай [29]. Только Аристотель, самый знаменитый ученикъ Платона и глава новой школы, открыто развиваетъ свое ученіе въ смыслѣ конкретнаго спиритуализма [30].

---

§ 17.

Аристотель.

Аристотель [1] родился въ Стагирѣ, недалеко отъ Аѳонской горы, въ 385 г. Его отецъ Никомакъ былъ врачемъ при Филиппѣ, царѣ Македонскомъ,

---

27) Aristote, *Mét.*, XII, 7: Τὸ κάλλιστον καὶ τὸ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι. Сравни § 65.

28) Cicéron, *Acad. post.*, I, 9, 34.

29) Смот. § 21.

30) Для **отвлеченнаго** спиритуализма Платона разумъ есть **только интеллектъ** (познающій); для спиритуализма **конкретнаго** разумъ есть **интеллектъ+сила**, т. е. бытіе цѣлое, котораго мысль и сила суть основные элементы, раздѣляемые только абстракціей.

1) **Полное собраніе сочиненій Аристотеля**: Берлинское изданіе въ 4 томахъ, изъ которыхъ первые два съ греческимъ текстомъ (rec. Em. Bekker), третій томъ эго латинскій переводъ, а четвертый—важнѣйшія комментаріи (coll. Chr. Aug, Brandis, 1831-36).—Edition Didot, Paris, 1848-57. —Ed. Tauchnitz, Leipz., 1831-32, 1843.—La **Métaphysique** traduite par Pierron et Zèvort, 2 vol., Paris, 1840; la **Politique**, la **Logique**, l'**Ethique**, la **Poétique** et la **Météorologie**, par M. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, 1837-62.—Pour la **Métaphysique**: Hermann Bonitz, **In Aristotelis Metaphysica**, 2 vol., Bonn, 1848-49. —C. L. Michelet, **Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Metaphysique**, Paris, 1836.—Vacherot, **Théorie des premiers principes suivant Aristote**, Paris, 1837.—Félix Ravaisson, **Essai sur la Métaphycique d'Aristote**, Paris, 1837.—Jacques, **Aristote considéré comme historien de la philosophie**, Paris, 1837. —Jules Simon, **Etudes sur la théodicée de Platon et d'Aristote**, Paris, 1840.

и происходилъ изъ семейства, въ которомъ врачебное искусство переходило изъ поколѣнія въ поколѣніе. Кровь, которая текла въ его жилахъ, предназначала его къ опытнымъ изслѣдованіямъ и положительной наукѣ. Начиная съ 367 г. онъ продолжалъ, какъ мы сказали-бы теперь, свое образованіе въ Афинахъ, гдѣ вначалѣ былъ ученикомъ, а потомъ счастливымъ соперникомъ старика Платона. Съ 343 по 340 годъ онъ былъ учителемъ Александра, сына Филиппа; эта связь имѣла большое значеніе впослѣдствіи: она дала Аристотелю возможность собрать богатыя коллекціи и способствовала ему сдѣлаться отцомъ естественныхъ наукъ. Въ 334 г. онъ училъ своей философіи въ аллеяхъ аѳинскаго Ликея, откуда и названіе его школы, и имя перипатетиковъ или гуляющихъ, данное его ученикамъ. Обвиненный послѣ смерти Александра въ приверженности къ македонской партіи и атеизмѣ, онъ долженъ былъ удалиться въ Халкиду, на ос. Евбею, гдѣ и умеръ въ 322 г.

Сочиненія, приписываемыя Аристотелю, [2]) касаются почти всѣхъ наукъ, извѣстныхъ въ древности, т. е. согласно классификаціи, предложенной самимъ философомъ, наукъ теоретическихъ, предметъ которыхъ—истина (математика, [3]) физика и теологія или первая философія), наукъ практическихъ, предметъ которыхъ полезное (этика, политика и т. д.) и наукъ поэтическихъ, предметомъ которыхъ служитъ прекрасное. Категоріи, De interpretatione, двѣ Аналитики, Топики и проч. соединенныя подъ именемъ Organon'а, дѣлаютъ Аристотеля истиннымъ творцемъ логики; конечно, это нужно принимать не въ томъ смыслѣ, что онъ первый открылъ всѣ элементы этой науки; мы уже видѣли въ спорахъ Элеатовъ, софистовъ и послѣдователей Сократа, что разумъ постепенно началъ пользоваться сознательно тѣми пріемами, къ которымъ онъ вначалѣ прибѣгалъ инстинктивно. Элементарныя аксіомы логики уже были формулированы, каковы: законъ противорѣчія, законъ достаточнаго основанія, principium exclusi tertii, dictum de omni et nullo, и безъ всякаго сомнѣнія законы болѣе спеціальные силлогизма; но необходимъ былъ геній Аристоте-

---

[2]) Время, менѣе благосклонное къ нему, чѣмъ къ Платону, лишило насъ между другими сочиненіями его неоцѣненной книги подъ заглавіемъ „πολιτεῖαι", въ которомъ Стагиритъ описываетъ 158 конституцій греческихъ государствъ; также затеряны собранія его діалоговъ, которые были написаны скорѣе для публики, чѣмъ для спеціалистовъ (ἐξωτερικοὶ λόγοι). Относительно потерянныхъ сочиненій Аристотеля, см „Fragmenta Aristotelis", collegit Æm. Heitz in Gymnasio argento.. ant. litt. professor, Pa is 1862. Многія изъ сочиненій, дошедшихъ до нашего времени, искажены и представляютъ безпорядочную смѣсь подлиннаго текста съ толкованіями, не принадлежащими Аристотелю. Подлинность нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ напр. Категоріи, De interpretatione, трактатъ De Melisso, Xenophane et Gorgia, Этика для Евдема—сомнительны. Другія наконецъ, какъ De motu animalium, Физіогномики, Экономики, Реторика для Александра и т. п. положительно подложны.

[3]) Только одна изъ наукъ, извѣстныхъ древнимъ,—математика не была изложена спеціально Аристотелемъ.

ля, чтобы привесть въ порядокъ эти элементы, дополнить и на нихъ построить систему дедуктивной логики, которая составляетъ главный предметъ его славы [4]). Науки физическія и естественныя превосходно изложены въ слѣдующихъ его сочиненіяхъ: Физика, De coelo, De generatione et corruptione, Метеорологія, De anima, Parva naturalia, Исторія животныхъ, и въ трактатахъ: О частяхъ животныхъ, Движеніе животныхъ, Происхожденіе животныхъ, и т. п. Къ философіи, въ тѣсномъ смыслѣ, относятся собраніе трактатовъ о первыхъ причинахъ, которыя комментаторъ его соединилъ въ одно сочиненіе въ 14-ти книгахъ и которые онъ помѣстилъ вслѣдъ за трактатами о физикѣ (μετὰ τὰ φυσικά), откуда и названіе метафизика, данное философіи въ тѣсномъ смыслѣ, о которомъ Аристотель и не зналъ. Этика и политика изложены имъ въ Этикѣ для Никомаха, Magna moralia, въ Этикѣ для Эвдема, въ восьми книгахъ Политики. Наконецъ, реторика и піитика изложены въ сочиненіяхъ подъ тѣмъ-же заглавіемъ. Такимъ образомъ всѣ сочиненія Аристотеля, вмѣстѣ взятыя, образуютъ настоящую энциклопедію человѣческихъ знаній въ четвертомъ вѣкѣ до Р. Х.

Аристотель такъ опредѣляетъ философію: наука о всеобщемъ (ἡ καθόλου ἐπιστήμη). Всякое истинное знаніе есть или покрайнѣй мѣрѣ стремится стать общимъ міровоззрѣніемъ, общей теоріей; значить, каждая спеціальная наука, насколько представляетъ собою частныя философіи (φιλοσοφίαι), частныя цѣльныя теоріи, настолько же теорію всего, относящуюся къ одной или ко многимъ группамъ: общая же философія есть сводъ и система этихъ частныхъ философій. И наоборотъ, философія въ тѣсномъ смыслѣ или первая наука (πρώτη φιλοσοφία) составляетъ особенную науку въ связи съ другими науками (философіями вторыми), имѣющую особый и опредѣленный предметъ: бытіе само въ себѣ, абсолютное, Бога. Но въ тоже время она есть и всеобщая наука, обнимающая и резюмирующая всѣ спеціальности въ томъ смыслѣ, что предметъ ея, Богъ, обнимаетъ и содержитъ въ себѣ начала всѣхъ наукъ и первоначальныя причины всего существующаго (ἡ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική [5].

Возможность знанія, отрицаемая софистами и скептиками, не возбуждаетъ у Аристотеля никакого сомнѣнія. Одни мы между другими существами, причастны къ дѣятельному разуму, т. е. къ самому Богу, и посредствомъ его къ познанію абсолютнаго; одни мы надѣлены даромъ слова. Рѣчью мы называемъ вещи, какъ мы ихъ понимаемъ; разумомъ же мы ихъ понимаемъ, какъ онѣ въ дѣйствительности существуютъ: общіе для всѣхъ способы называть вещи или части рѣчи (категоріи языка и граматики) соотвѣтствуютъ

---

[4]) Относительно логики Аристотеля см. Trendelenburg, Elementa logices Aristoteleæ, Berol., 1836 г. 4 изд. 1852 г.

[5]) Métaphysique, I, 2, 14. Cf. I, 8; I, 10.

разнообразнымъ формамъ, подъ которыми мы постигаемъ вещи, или категоріямъ ума (субстанція, количество, качество, отношеніе, мѣсто, время, положеніе, бытіе, дѣйствіе, страданіе): эти категоріи ума выражаютъ, въ свою очередь, способъ бытія (κατηγορίαι τοῦ ὄντος), т. е. вещи дѣйствительно представляютъ то субстанцію, то количество, то отношенія, и т. п., а не только понимаются таковыми [6]).

Науки математическія и физическія занимаются количествомъ, качествомъ предметовъ и ихъ отношеніями; философія (первоначальная) имѣетъ своимъ предметомъ основную категорію, субстанцію (οὐσία); къ ней прилагаются всѣ остальные категоріи и ихъ можно назвать лишь ея паразитами. Она задается рѣшеніемъ вопроса о бытіѣ самомъ въ себѣ, внѣ всякихъ отношеній ко времени, мѣсту, и проч (τί τὸ ὄν ᾗ ὄν), о бытіѣ абсолютномъ и необходимомъ, о вѣчной сущности вещей въ противуположность относительному, частному, случайному [7]).

Слѣдовательно, Платонъ правильно смотритъ на нея, какъ на знаніе бытія реальнаго (τὸ ὄντως ὄν), въ противуположность к а ж у щ е м у с я б ы т і ю, которое въ дѣйствительности есть не болѣе какъ преходящее отношеніе. Его ошибка заключается въ томъ, что онъ видитъ реальное бытіе въ идеяхъ, отдѣленныхъ отъ индивидуумовъ, ихъ выражающихъ (ἰδέαι χωρισταί). Тщетно мы искали-бы въ его сочиненіяхъ доказательства существованія Идей, отдѣленныхъ отъ вещей. Впрочемъ трудно сказать, къ чему служитъ эта теорія, которая, далеко не разрѣшая метафизической проблемы, только запутываетъ её, удвоя міръ реальный міромъ безполезныхъ омонимовъ И въ самомъ дѣлѣ, Идеи, отдѣльно взятыя, не содѣйствуютъ ни образованію, ни сохраненію, ни познанію предметовъ (εἰς γνῶσιν). Мы не знаемъ, какое отношеніе существуетъ между предметами и идеями (τρόπος καθ᾽ ὃν τἆλλα ἐκ τῶν εἰδῶν ἐστί). Называть идеи образцами и говоритъ, что вещи участвуютъ въ нихъ, это пользоваться поэтическими метафорами, для того, чтобы ничего не сказать (τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολέγειν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς). И въ самомъ дѣлѣ, если общая Идея есть субстанція индивидуумовъ, сущность предметовъ, то какимъ образомъ она можетъ существовать отдѣльно отъ того, сущность чего она составляетъ (χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία). Общее не могло-бы существовать внѣ и рядомъ съ индивидуальнымъ (τὸ καθόλου μή ἔστι τί παρὰ τὰ καθ᾽ ἕκαστα). Такимъ образомъ Идеи или особенные типы, разсматриваемые сами по себѣ, какъ отвлеченія, сдѣланныя отъ предметовъ, не составляютъ реальныхъ существъ, субстанцій (οὐσίαι) настолько, на сколько подъ словомъ разумѣется существующее само по себѣ [8]). Но Аристотель не отрицаетъ объективнаго существо-

---

[6]) M é t a p h y s i q u e, V, 7; VI, 4.

[7]) M é t a p h y s i q u e, VI, 1; XI, 4, 7.

[8]) M é t a p h y s i q u e, I, 9, 15-16; V, 8, 14; XII, 10, 22; XIV, 3, 12, 4, 9.

ванія видовъ. Для него, какъ и для Платона, общая Идея есть сущность индивидуума и можетъ называться οὐσία, насколько это слово обозначаетъ сущность. Но онъ отвергаетъ возможность существованія Идей отдѣльно отъ вещей (χωρίς). Будучи формой вещей, идея ей соприсуща, имманентна и можетъ быть отдѣлена отъ нихъ только абстракціей. Она душа индивидуума и, какъ таковая, она образуетъ съ нимъ нѣчто цѣлое, недѣлимое. Поэтому выраженіе ἓν παρὰ τὰ πολλά нужно замѣнить выраженіемъ ἓν κατὰ τῶν πολλῶν или ἐν τοῖς πολλοῖς [9]).

Съ другой стороны, теорія матеріализма также нелѣпа; и здѣсь субстанціальность равнымъ образомъ не заключается въ матеріи, отдѣленной отъ своей формы (εἶδος, μορφή, т. е. не только способность бытія вещи— ея длина, высота, ширина, но всѣ ея свойства, вмѣстѣ взятыя). Матерія безъ Идеи есть абстракція въ томъ же смыслѣ, какъ и Идея безъ индивидуума, который её осуществляетъ. Такимъ-же образомъ движеніе не существуетъ само по себѣ, но предполагаетъ субстратъ. Поэтому то, что существуетъ въ дѣйствительности, по существу, есть ни Идея, ни матерія, ни движеніе, но представляетъ совокупность всего этого, индивидуумъ. Реальность это есть конкретная вещь; она имѣетъ свои составные элементы, которые различаются мыслью, но которые не существуютъ независимо одинъ отъ другаго. Изъ этихъ элементовъ самый важный (κυριώτερον)—это Идея, ф о р м а, синонимъ сущности или души у Аристотеля. Матерія—это только подставка, но подставка необходимая.

Установивши это, разсмотримъ причины, производящія реальное бытіе, первоначальныя условія, при которыхъ индивидуумъ развивается, словомъ, факторы явленія. Они одинаковы, какъ въ области искусства, такъ и въ области природы; таковы: причина матеріальная (ὕλη, ὑποκείμενον), причина формальная (τὸ εἶδος, τὸ τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι), причина производящая или движущая (ἀρχὴ τῆς γενέσεως, ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τὸ αἴτιον τῆς μεταβολῆς, τὸ κινοῦν, τὸ κινητικόν) и причина финальная (τὸ οὗ ἕνεκα, τὸ τέλος, τἀγαθόν) [10]). Въ области искусствъ, напр. любая мебель или статуя предполагаетъ: 1. вещество (дерево, мраморъ или мѣдь), изъ которой онѣ сдѣланы; 2. идею (планъ или образецъ), согласно которой онѣ сдѣланы и которая существуетъ для статуи въ мысляхъ скульптора, а для мебели въ мысляхъ столяра; 3. руки, пальцы и орудія, какъ силы движущія и причины производящія; 4. цѣль или мотивъ, приводящій въ движеніе эти силы и заставляющій ихъ переходить изъ возможности (δύναμις) въ дѣйствіе (ἐνέργεια). Тоже самое мы видимъ въ природѣ и въ особенности въ природѣ органической. Живой организмъ, напр. человѣкъ, является результатомъ этихъ четырехъ факторовъ: 1. вещества, служащаго

---

[9]) Mét., III, 4, 1.—Analyt. post., I, 11.

[10]) Métaphysique, I, 3. Cf. VII, 7 ss.

точкой отправленія и субстратомъ для эмбріональнаго развитія; 2. идеи или специфическаго типа, слѣдуя которому, развивается зародышъ и форму котораго онъ стремится принять; 3. акта зарождающаго; 4. цѣли (безсознательной) этого дѣйствія, т. е. сотворенія новаго человѣка.

Такимъ образомъ резюмируя все выше сказанное, мы видимъ, что существуетъ четыре первоначальныя причины всякаго факта и, слѣдовательно, четыре первоначальныя причины всего мірозданія или вселенной; это матерія, идея, сила и конечная цѣль. Тамъ, гдѣ эти четыре начала встрѣчаются, они совмѣстно стремятся произвесть реальное бытіе, предметъ искусства или живое существо. Впрочемъ эти начала не существуютъ субстанціально и всегда соприсутствуютъ въ индивидуумѣ, такъ что всякій индивидуумъ предшествуется другимъ того-же вида, отъ котораго онъ произошелъ генетически; такъ точно и въ области техники и въ мірѣ нравственномъ всякое явленіе предполагаетъ дѣйствующую причину: человѣкъ дѣлается образованнымъ черезъ посредство другаго человѣка образованнаго; двигательная причина есть всегда существованіе дѣйствительное, и никогда ни въ какой области то, что пребываетъ въ возможности, не перейдетъ къ акту безъ импульса со стороны какой нибудь дѣйствующей вещи.

Хотя философская рефлексія различаетъ четыре производящихъ начала вещей, однако очень часто три изъ нихъ -- идея, двигательная сила и цѣль сливаются и образуютъ только одно (ἔρχεται δε τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις). Напр. въ области техники, идея Гермеса, какъ она представляется воображенію ваятеля, возбуждаетъ его нервы и приводитъ въ движеніе его мускулы, и въ тоже время она есть цѣль, которую онъ стремится осуществить посредствомъ матеріи. Въ этомъ случаѣ, идея въ одно и тоже время есть и формальная причина, и двигательная сила, и конечная цѣль. Въ области физіологіи примѣромъ можетъ служить человѣкъ, который въ одно и тоже время представляетъ идею, осуществленную актомъ зарожденія и осуществляетъ её съ цѣлью воспроизвесть человѣка (τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι, τὸ δ᾽ ὅθεν ἡ κίνησις τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις) [11].

И такъ, въ послѣднемъ анализѣ существуетъ только два начала вещей: Идея или форма, которая ихъ воспроизводитъ и къ которой онѣ стремятся, и вещество или матерія, изъ которой онѣ сдѣланы, εἶδος и ὕλη; первое существенно необходимо и есть причина въ тѣсномъ смыслѣ; второе имѣетъ второстепенную важность и есть только простое условіе (συναίτιον). Эти два начала, необходимо предшествуя всякой перемѣнѣ, сами не могутъ происходить, быть въ свою очередь произведенными, ибо въ этомъ случаѣ пришлось бы допустить, что они были раньше своего существованія, а это невозможно. Такимъ образомъ матерія и форма необходимо предшествуютъ всякому происхожденію, такъ какъ генерація только возможна

---

11) Physique, II, 7.

черезъ нихъ [12]). У Аристотеля, какъ и у Платона, матерія какъ и форма вѣчна; но вѣчность матеріи не устанавливаетъ въ системѣ Стагирита абсолютнаго дуализма. Если-бы матерія и идея были совершенно противоположны одна другой, какъ онѣ кажутся у Платона, то какимъ образомъ онѣ могли-бы соединяться и содѣйствовать нѣкоторымъ образомъ въ происхожденіи всѣхъ вещей? То, что совершенно противоположно, соединяться не жетъ (ἀπαθῆ γὰρ τὰ ἐναντία ὑπ' ἀλλήλων) [13]).

Μὴ ὄν Платона, т. е. ничто, абсолютное лишеніе (στέρησις) и реальная матерія — это двѣ вещи, совершенно различныя. Матерія — есть небытіе случайно (κατὰ συμβεβηκός), между тѣмъ какъ лишеніе, это — небытіе въ самомъ себѣ; матерія, очень близкая къ субстанціи, есть въ нѣкоторомъ отношеніи сама субстанція; между тѣмъ какъ лишеніе вовсе не можетъ ею быть [14]). Матерія не есть μὴ ὄν — ничто, она есть μή πω ὄν — бытіе въ возможности (δυνάμει ὄν), возможность или способность быть, зародышъ и точка отправленія биванія. Конкретное бытіе, индивидуумъ, представляетъ развитіе этого зародыша, осуществленіе этой возможности, вѣрнѣе возможность, становящуюся актомъ (ἐνέργεια). Матерія представляетъ собой зародышъ формы, форму въ возможности; съ своей стороны форма или точнѣе единство формы и матеріи, образующее собой индивидуумъ, есть матерія въ актѣ [15]). Въ области техники дерево, т. е. вещество, изъ котораго будетъ сдѣланъ столъ, представляетъ столъ въ возможности; оконченный столъ есть то же самое дерево въ актѣ; мѣдь это статуя въ возможности, а статуя — это актуализація мѣди. Въ природѣ яйцо — это птица въ возможности, а птица есть ея ἐνέργεια. Матерія есть начало во всѣхъ вещахъ; Идея (способность быть или форма) это цѣль, къ которой она стремится; матерія — это зачатокъ, нѣчто несовершенное; форма есть совершенство, исполненіе (ἐντελέχεια). Если-бы ὕλη было синонимомъ στέρησις, то матерія не могла-бы сдѣлаться чѣмъ нибудь, явиться формой, принять тѣ точные абрисы, которые опредѣляютъ и даютъ возможность опредѣлить реальное бытіе; изъ ничего не можетъ ничто родиться. Она вовсе не отвергаетъ форму, она ее желаетъ, подобно тому, какъ самка стремится къ самцу [16]). Матерія и идея (форма), это понятія соотносительныя; не исключая другъ друга, онѣ взаимно притягиваются, дополняютъ другъ друга и средній терминъ, гдѣ онѣ смѣшиваются, это — именно перемѣна, движеніе, развитіе (κίνησις, μεταβολή), представляющее переходъ, превращеніе одного въ другое. Отсюда то значеніе, которое Аристотель приписываетъ идеѣ движенія [17]), посредствомъ которой онъ до извѣстной степени уничто-

---

12) Physique, I, 10, 8.
13) Métaphysique, XII, 10, 7.
14) Physique, X, 10, 4.
15) Métaphysique, VIII, 6, 19.
16) Physique, I, 10, 7.
17) Physique, III, 1 ss.

жаетъ дуализмъ Платона, устранить который стремился и этотъ послѣдній при помощи числа или ψυχή. Система Аристотеля зиждится на этихъ трехъ началахъ: δύναμις, κίνησις, ἐνέργεια [18]). Если матерія по отношенію къ формѣ есть то же, что и возможность по отношенію къ акту, зародышъ по отношенію къ законченному организму, то противоположность между этими двумя началами такъ мало абсолютна, что всякая вещь представляетъ въ одно и тоже время и то и другое: возможность и актъ, матерію и форму. Мѣдь есть форма или актуальность по отношенію къ невыдѣланной рудѣ, матерія или возможность по отношенію къ оконченной статуѣ. Дерево, изъ котораго будетъ сдѣлана мебель, есть форма, родъ бытія или актуальность по отношенію къ зародышу, изъ котораго оно выросло, безформенная матерія по отношенію къ мебели. Юноша является сформированнымъ по отношенію къ ребенку, но онъ есть еще матерія безформенная по отношеніи къ человѣку уже взрослому.

Если всякое бытіе есть въ одно время форма и субстратъ, душа и тѣло, идея и матерія, то это правило допускаетъ только одно исключеніе: верховное Существо есть чистая форма, безъ матеріи. Дѣйствительно, въ концепціи Аристотеля матерія есть всегда точка отправленія какого нибудь развитія, предшествующая болѣе высокому совершенству, слѣдовательно, высшее Существо есть абсолютное совершенство; такимъ образомъ въ немъ нѣтъ матеріи для болѣе возвышенной формы, или однимъ словомъ, въ немъ нѣтъ матеріи. Если Аристотель впалъ здѣсь въ кажущееся противорѣчіе съ номинализмомъ, который составляетъ основаніе его полемики съ отдѣльными Идеями Платона и въ особенности съ его категорическимъ утвержденіемъ, что все матеріально (ἅπαντα ὕλη ἐστί [19]), то это затрудненіе исчезаетъ до нѣкоторой степени, если принять во вниманіе особенное значеніе, которое онъ приписываетъ слову матерія; она у него синонимъ не столько обработаннаго вещества, сколько вещества еще не готоваго, временнаго состоянія въ противоположность оконченному, синонимъ несовершенства, способности быть, синонимъ зародыша, еще не развившагося. Если матерія такова, то очевидно, что всякое существо, участвуя съ другими въ образованіи всемірной лѣстницы, есть идея или совершенство, если его сравнивать съ низшими ступенями, и матерія и несовершенство въ сравненіи съ высшими ступенями; кромѣ того изъ этого-же очевидно, что высшее Существо и только оно одно есть чистая идея, чистая форма, и чистый актъ. Впрочемъ, изъ утвержденія Аристотеля, что послѣдняя матерія (въ послѣдней степени своего развитія) и форма есть одно и тоже (ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ

---

18) Mét., XII, 5, 6; 10, 21.—Cf. XII, 2, 10: Τρία δὴ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, κ. τ. λ.—Различіе названій (στέρησις, ὕλη, μορφή) ничего не измѣняетъ въ сущности вещей, потому что Аристотель имѣетъ въ виду съ одной стороны три формы бытія (εἶναι), а съ другой—три основныя начала того, что существуетъ (ὄν).

19) Métaphysique, XII, 3, 8.

μορφῇ ταὐτό [20]), можно заключить, что онъ не имѣлъ бы ничего противъ названія высшаго Существа ἐσχάτη ὕλη, конечнымъ предѣломъ всеміркаго развитія, отрицая въ то же время что эта высшая степень бытія была-бы съ одной стороны еще матеріальна. Но то, чего онъ не допускаетъ это пантеистическая идея абсолютнаго, которое развивается и которое есть матерія, прежде чѣмъ быть формой, возможность, прежде чѣмъ стать энергіей [21]). Если-бы верховное Существо начало свое существованіе какъ зародышъ и только какъ способность къ акту, то было-бы необходимо для оплодотворенія этого зародыша и приведенія такого Бога къ его дѣйствительному бытію еще другое дѣйствующее бытіе, предсуществующее Богу: ибо не только каждое сѣмя происходитъ отъ дѣйствительнаго и предшествующаго существа, но никакая возможность бытія не переходитъ въ актъ безъ помощи дѣйствія. Не возможность, но самый актъ, не способность дѣйствовать, но дѣйствительно существующая дѣятельность, не несовершенное, а совершенное составляютъ первое начало, предшествующее и превосходящее все остальное [22]). Этотъ любимый тезисъ Аристотеля, сводящійся въ сущности къ положенію Элсатовъ ex nihilo nihil, имѣетъ своимъ слѣдствіемъ отрицаніе хаоса, какъ первобытной формы вещей, если бы можно было назвать формою само безформенное и отсутствіе всякаго порядка. Итакъ, если матеріи предвѣчно существуетъ форма, т. е. абсолютная энергія, то само сабой разумѣется, что матерія никогда не была безформенной и, слѣдовательно, ни одна эпоха не представляла хаоса [23]).

Существо вѣчно дѣятельное есть вмѣстѣ съ тѣмъ и двигательная или производящая причина, форма и конечная цѣль всѣхъ вещей.

Оно есть первый двигатель, хотя самъ по себѣ неподвижный (πρῶτον κινοῦν οὐ κινούμενον). Существованіе этого перваго двигателя есть необходимое послѣдствіе начала причинности. Всякое движеніе предполагаетъ кромѣ существованія движимаго предмета еще существованіе двигателя, который, въ свою очередь, получаетъ свое движеніе отъ высшаго двигателя; а такъ какъ нѣтъ безконечной серіи причинъ, то по необходимости приходится остановиться на первомъ двигателѣ. Отрицать его и одновременно допускать реальность движенія, а вмѣстѣ съ Левкиппомъ, Демокритомъ и другими признавать безконечную серію явленій и причинъ безъ первой изъ нихъ—это равносильно отрицанію одного изъ основныхъ законовъ мышленія. Впрочемъ, первая причина дѣйствуетъ предвѣчно и также точно предвѣчно движеніе, ею возбуждаемое. Вселенная не имѣетъ ни начала, ни конца во времени, хотя имѣетъ свои предѣлы въ пространствѣ. Но здѣсь возникаетъ одно

---

20) Mét., VIII, 6. 19. Cf. VII, 10. 27; XII, 3, 8; XII, 10, 8.

21) Mét, XII, 7, 19-20. Cf. Phys., II, 9, 6.

22) Ibidem.

23) Mét., XII, 6, 15.

затрудненіе (ἀπορία): какимъ образомъ то, что само неподвижно, существуетъ и можетъ двигать другимъ, какимъ образомъ двигательная причина можетъ дѣйствовать, не приходя сама въ движеніе? Необходимо поэтому допустить, что Богъ движетъ матеріей тѣмъ же способомъ, какимъ онъ движетъ прекраснымъ и желаемымъ; напр. произведенія искусства и природы двигаютъ нами и приковываютъ насъ къ себѣ, оставаясь между тѣмъ сами въ полнѣйшемъ покоѣ; точно также и идеалъ, который мы стремимся осуществить, и цѣль, которую мы преслѣдуемъ, приводятъ насъ въ движеніе, не участвуя въ немъ сами. Матерія сама собой и безъ малѣйшаго движенія абсолютнаго бытія приходитъ въ движеніе въ смыслѣ вѣчной идеи (τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον). Она хочетъ Бога (ὀρέγεται), но Богъ то и есть первоначальная причина этого хотѣнія [24]).

Высшее Существо, будучи не матеріальнымъ, не можетъ имѣть ни впечатлѣній, ни ощущеній, ни вожделеній, ни воли въ смыслѣ желанія, ни чувствъ въ смыслѣ страстей; это все суть вещества, зависящія отъ матеріи, отъ начала пассивнаго, женскаго, воспринимающаго форму. Богъ есть чистый умъ. Человѣческій умъ (νοῦς παθητικός) начинаетъ со способности къ дѣйствію, развивается на почвѣ ощущеній, воспріятія, сравненія; божественный νοῦς независимъ отъ ощущеній; Богъ не имѣетъ чувства и не можетъ его имѣть; онъ не можетъ чувствовать ни жары, ни холода, онъ не слышитъ звуковъ, онъ не различаетъ красокъ; онъ знаетъ жару, холодъ, звуки, запахъ, свѣтъ, цвѣта въ ихъ умопостигаемой сущности, а не въ чувственныхъ впечатлѣніяхъ, какъ ихъ воспринимаютъ твари. Какъ чистый умъ, онъ познаетъ только чисто умственное въ то время, какъ дискурсивная мысль человѣка, изслѣдуетъ предметъ, который не есть сама мысль, и котораго она можетъ достигнуть только постепенно, абсолютная мысль тождественна съ своимъ объектомъ. Такъ какъ нѣтъ ничего выше Бога и божественная мысль имѣетъ своимъ объектомъ возможно высшее, то предметомъ этой мысли можетъ только быть она сама (νοήσεως νόησις). Внѣ всякихъ страданій, выше всего несовершеннаго и, слѣдовательно, выше всякаго желанія и сожалѣнія (ἀπαθής), божественное существованіе въ высшей степени блаженно и человѣческая жизнь съ ея волненіями есть только его слабое подобіе. Чистое созерцаніе умопостигаемой истины, θεωρία, что достигается только самими счастливыми между людьмы и лишь въ рѣдкія, краткія мгновенія, есть неизмѣнная форма божественной жизни (διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν [25]).

Конечная цѣль вселенной и высшее благо (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον), Богъ является въ одно время въ вещахъ, какъ-бы ихъ имманентною сущностью (τάξις) и внѣ вещей, въ особенности отъ міра, трансцендентнымъ

---

[24]) Métaphysique, XII, 7, 3.
[25]) Métaphysique, XII, 7. 11.

(κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό). Подобно тому, какъ дисциплина существуетъ вмѣстѣ и въ арміи, и надъ ней въ мысли полководца, такъ Богъ есть въ одно время законъ и законодатель, порядокъ и распорядитель вещей [26]). Черезъ него и во имя его все устроено, организовано, гармонировано, а такъ какъ онъ одинъ (только матеріальное можетъ существовать во множествѣ [27]), то невозможно предположить болѣе одной вѣчной вселенной; это совершенная монархія подъ владычествомъ совершеннѣйшаго изъ монарховъ. И наоборотъ, единство, которое царитъ въ мірѣ, доказываетъ единство Бога.

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω [28]).

Отъ этого начала всѣхъ началъ зависитъ небо и природа [29]): небо, т. е. вселенная, разсматриваемая, какъ совершенная сфера и природа, т. е. все то существующее внутри этой сферы, что подвергнуто то движенію, то покою или, въ смыслѣ болѣе отвлеченномъ, само движеніе, насколько оно исходитъ отъ перваго двигателя и продолжается черезъ второстепенныя причины. Даже при томъ предположеніи, что случай и самопроизвольность (атомистовъ) имѣютъ нѣкоторое мѣсто въ происхожденіи и экономіи міра, все таки они имѣли-бы только второстепенное значеніе и нужно было бы допустить, что разумъ и природа, его эманація, суть еще высшія причины многихъ другихъ феноменовъ и всей этой вселенной [30]).

Природа всегда дѣйствуетъ въ виду одной цѣли. Цѣлесообразность такъ явственно проявляется въ животныхъ, что часто возникалъ вопросъ, не исполняютъ-ли своихъ работъ при помощи разума муравьи, пауки и другія работающія животныя. Только въ виду цѣли ласточка вьетъ свое гнѣздо, паукъ свою паутину. Таже цѣлесообразность видна и въ растеніяхъ, которыя пускаютъ листья въ виду своего плода, и для питанія пускаютъ свои корни въ глубину земли, а не на ея поверхность: цѣлесообразность проявляется во всей природѣ [31]). Въ возраженіе можетъ быть скажутъ, что природа иногда производитъ уродовъ. Но могутъ быть случаи ошибокъ въ ея произведеніяхъ, какъ и въ произведеніяхъ искусства. Если грамматикъ, несмотря на свое знаніе, можетъ сдѣлать орфографическую ошибку, если даже искусстный медикъ можетъ прописать вредное лекарство, то очевидно ошибка можетъ вкрасться въ дѣйствія природы и ея уроды представляютъ только уклоненія отъ цѣли, въ данномъ случаѣ неосуществившейся [32]). Въ природѣ есть два начала: матерія и форма, дѣйствующая идея. Если природа дѣйствуетъ иногда ощупью, имѣетъ уклоненія и ошибки,

---

[26]) Métaphysique, XII, 10, 1-2. — [27]) VIII, 6, 21. — [28]) XII, 10, 23.
[29]) Met., XII, 7, 11: Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.
[30]) Physique, II, 6, 12. — [31]) II, 8, 7.
[32]) Physique, II, 8, 9.

то это касается матеріи [33]). Кромѣ того было-бы крайнѣ неразумно отрицать цѣлесообразность только по той причинѣ, что не видно, какъ двигатель обдумывалъ свои дѣйствія. Искусство также не размышляетъ и во множествѣ случаевъ оно не нуждается въ размышленіи, чтобы дѣйствовать. Искусство есть двигатель внѣшній, природа—двигатель внутренній. Если-бы напр., искусство строенія кораблей находилось внутри дерева, то искусство дѣйствовало-бы тѣмъ-же способомъ, какъ и природа. Слѣдовательно, если искусство дѣйствуетъ, имѣя въ виду цѣль, то и природа дѣйствуетъ такимъ-же образомъ [34]). Конецъ и составляетъ тотъ принципъ, въ силу котораго она дѣйствуетъ [35]).

Такъ какъ движеніе есть сущность природы, то физика есть собственно теорія движенія [36]). Ея изслѣдованія преимущественно касаются неподвижнаго (божественнаго), подвижнаго нетлѣннаго (неба) и подвижнаго тлѣннаго или подлунной природы [37]). Существуетъ столько-же способовъ движенія, сколько и категорій бытія [38]). Главные способы движенія проявляются въ четырехъ видахъ: 1. движеніе, опредѣляющее сущность или возникновеніе и уничтоженіе (*γένεσις καὶ φθορά*); 2) движеніе, опредѣляющее качество или измѣненіе качества, перемѣну (*κίνησις κατ' ἀλλοίωσιν, μεταβολή*); 3. движеніе, опредѣляющее количество, увеличиваніе и уменьшеніе (*κίνησις κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν*); 4. движеніе перемѣщенія въ пространствѣ (*φορά, κίνησις κατὰ τὸν τόπον*) [39]). Первый родъ движенія, возникновеніе и разрушеніе, не есть движеніе въ точномъ значеніи этого слова, а изъ трехъ другихъ родовъ движенія, движеніе перемѣны, по мнѣнію всѣхъ физиковъ и особенно Анаксагора, есть самое важное самое всеобщее, самое первоначальное [40]). Движеніе, идея котораго отождествляется съ идеей измѣненія, есть актъ или энтелехія, осуществленіе бытія въ возможности, смотря по тому, что представляетъ собой это бытіе [41]). Но оно не составляетъ сущности (*οὐσία*) и не существуетъ независимо отъ предметовъ, имъ опредѣляемыхъ (*παρὰ τὰ πράγματα*).

Пространство (*χώρα, τόπος*) имѣетъ болѣе сходства съ чѣмъ нибудь вещественнымъ. Оно не представляетъ ни матеріи тѣлъ, какъ Платонъ ошибочно предполагаетъ въ Тимеѣ [42]), ни ихъ формы, ни разстоянія, которое ихъ раздѣляетъ (*διάστημα*); это есть предѣлъ между тѣломъ обнимающимъ и тѣломъ обнимаемымъ [43]), между содержащимъ и содерж.мымъ. Этимъ страннымъ опредѣленіемъ Аристотель хочетъ опровергнуть идею, по его мнѣнію ложную, идею пустаго пространства, отдѣляющаго тѣла одно отъ другаго (*κενόν* Демокрита). Движеніе по его мнѣнію не предполагаетъ

---

[33]) Physique, II, 8, 8.

[34]) Physique, II, 8, 15-16.—[35]) II, 9, 4.

[36]) Physique, III, 1, 1.—[37]) II, 7.—[38]) III, 1, 2.—[39]) III, 1, 7.—[40]) VIII, 10.—[41]) III, 1, 7: Ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια.

[42]) Physique, IV, 1.—[43]) IV, 6: τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος

пустоты; но всегда есть перемѣна мѣстъ между различными тѣлами; всякое сгущеніе тѣла предполагаетъ расширеніе тѣла его окружающаго и vice versa, такъ что нѣтъ никогда пустоты, ни въ тѣлахъ, ни внѣ ихъ [44]). Такъ какъ пространство не можетъ быть постигнуто безъ движенія, то неподвижное (божественное) не находится въ пространствѣ. Такъ какъ пространство есть предѣлъ между содержащимъ и содержимымъ и вселенная ни въ чемъ не заключается, но содержитъ все, то вселенная, Цѣлое (le Tout), не можетъ быть въ какомъ нибудь опредѣленномъ мѣстѣ. Вселенная, говоря безусловно, какъ совокупность предметовъ неподвижна. Какъ совокупность, она не можетъ перемѣнять мѣста въ массѣ, но она можетъ имѣть кругообразное движеніе, такъ какъ есть части неба, изъ которыхъ однѣ двигаются не вверхъ и внизъ, но кругообразно, а другія могутъ сдѣлаться болѣе плотными или болѣе легкими и подымаются вверхъ и внизъ [45]).

Какъ пространство, такъ и время существуетъ только при условіи движенія, для котораго оно служитъ мѣрою и количествомъ. Время по своему существу безконечно, какъ и движеніе (что-бы не говорилъ Платонъ), и въ этомъ заключается его различіе съ пространствомъ, которое ограничено Пространство, дѣйствительно безконечное была-бы нелѣпость, такъ какъ безконечное можетъ только существовать, какъ возможность, никогда же, какъ дѣйствительность; ибо дѣйствительность есть то, что имѣетъ форму, опредѣлено, окончено; возможность есть то, что не окончено, безконечно; и наоборотъ, безконечное только существуетъ въ возможности, въ числѣ, какъ возможность постояннаго возрастанія и въ величинахъ, какъ дѣлимость безъ конца. Такъ какъ время есть мѣра движенія, поэтому оно есть число, а число существуетъ только для того, кто считаетъ, то очевидно, что время только существуетъ для души и оно не существовало-бы, если-бы не было души для счисленія [46]).

Подобно тому, какъ мы различаемъ нѣсколько способовъ движенія въ смыслѣ измѣненія, изъ которыхъ движеніе перенесенія или движеніе, собственно говоря, есть самое важное, подобно тому есть и различные виды движенія перемѣщенія. Первый и самый совершенный видъ изъ всѣхъ—это движеніе кругообразное, единственное, которое можетъ быть безконечнымъ, простымъ, непрерывнымъ. Движеніе прямолинейное не можетъ быть непрерывнымъ, и такимъ образомъ оно менѣе совершенно предъидущаго. Оно не можетъ продолжаться до безконечности, по той причинѣ, что вселенная имѣетъ свои предѣлы, а потому, что-бы продолжаться, оно должно перемѣнить направленіе на совершенно обратное и перейти въ колебательное движеніе; но гдѣ движеніе возобновляется въ обратномъ направленіи, въ этомъ мѣстѣ необходимо происходитъ остановка, какъ-бы мала она не была.

---

[44]) Physique, IV, 8. — [45]) IV, 7, 5.
[46]) Physique, IV, 20, 4.

Движеніе кругообразное и прямолинейное снизу вверхъ и сверху внизъ являются двумя великими формами κίνησις'α въ мірѣ физическомъ. Первое, какъ совершенное, т. е. простое и непрерывное, свойственно верхнему небу (πρῶτος οὐρανός), прочному своду, къ которому прикрѣплены неподвижныя звѣзды [47]); второе менѣе совершенное, такъ какъ ему недостаетъ абсолютной непрерывности, опредѣляетъ нижнія части вселенной, т. е. центральныя. Вѣчное вращеніе верхняго неба около оси вселенной есть непосредственное дѣяніе перваго неподвижнаго двигателя, который все остальное приводитъ въ движеніе только косвенно и черезъ посредничество πρῶτος οὐρανός. Такимъ образомъ сфера неподвижныхъ звѣздъ есть πρῶτον κινοῦν κινούμενον, первый движущій двигатель, сообщающій движеніе нисшимъ или планетнымъ сферамъ (δεύτερος οὐρανος). Эти прочныя, но прозрачныя сферы, числомъ около пятидесяти, вращаются вокругъ своего общаго центра, центра земли, который такимъ образомъ есть центръ всего міра. Но ихъ движеніе уже сложно: къ вращенію справа на лѣво, которое онѣ раздѣляютъ съ верхнимъ небомъ, онѣ прибавляютъ другое слѣва на право; это осложненіе можетъ быть объяснено только, если мы допустимъ для каждой сферы, кромѣ первой движущей силы еще отдѣльнаго двигателя, относительно независимаго. Наконецъ, центральная сфера, т. е. земля съ ея обитателями, океаномъ, двумя атмосферами, находится въ непосредственной зависимости отъ планетъ и подъ косвеннымъ вліяніемъ неподвижныхъ звѣздъ. Она не вращается въ самой себѣ, но она представляетъ сложныя движенія, основная форма которыхъ есть движеніе сверху внизъ и снизу вверхъ.

То, что двигается сверху внизъ, отъ всемірной окружности къ центру вселенной, мы называемъ тяжелымъ; то, что двигается снизу вверхъ, отъ земли къ небу, мы называемъ легкимъ. Противоположность между тяжелымъ и легкимъ можно сравнить съ противоположностью между холодомъ и тепломъ, такъ какъ намъ опытъ показываетъ, что холодный воздухъ опускается, а теплый воздухъ поднимается; на этой двойной противоположности основывается дифференція элементовъ. Матерія тяжелая и холодная сама по себѣ — это элементъ — земля или твердое: матерія легкая и отъ природы теплая это — огонь. Вода и воздухъ, т. е. сырое и сухое, образуютъ двѣ посредствующія стихіи, роль которыхъ заключается въ примиреніи противоположныхъ крайностей. Допуская такимъ образомъ четыре στοιχεῖα Эмпедокла,

---

[47]) Современная теорія о свободномъ движеніи небесныхъ тѣлъ въ пространствѣ въ силу всемірнаго тяготѣнія, теорія, встрѣчающаяся уже у Іонійцевъ и пиѳагорійцевъ, повидимому, совершенно неизвѣстна Аристотелю, который, говоря о небѣ и его движеніи, не думаетъ говорить черезъ метонимію о движеніи небесныхъ свѣтилъ, заключенныхъ въ этомъ небѣ, но именно о движеніи, опредѣляющемъ самое небо, которое разсматривается, какъ совокупность концентрическихъ круговъ, образованныхъ изъ того-же вещества, что и звѣзды, въ немъ заключенныя. Онъ также сравниваетъ движеніе звѣздъ съ перемѣщеніемъ тѣхъ, которые, находясь на колесницѣ, остаются неподвижными, въ тоже время подвигаясь съ колесницей, которая ихъ влечетъ.

Аристотель тѣмъ не менѣе удерживаетъ вмѣстѣ съ Гераклитомъ и Демокритомъ однородность элементовъ, представляющихъ послѣдовательныя превращенія одной и той же матеріи. Дѣйствительно, опытъ ему показываетъ, что твердое (какъ онъ называетъ землю) переходитъ въ жидкое; жидкое — въ газообразное, газообразное — въ огненное, и vice versa, огненное и газообразное — обращается въ жидкость, — жидкость твердѣетъ; такъ что у него химическое понятіе стихіи смѣшивается съ физическимъ понятіемъ состоянія.

Различіе элементовъ, входящихъ въ составъ матеріи земнаго шара, завися преимущественно отъ природы движенія, свойственнаго земному міру, не простирается за предѣлы этого міра. Оно не существуетъ въ небесныхъ сферахъ, образованныхъ изъ чистаго эѳира, т. е. оно состоитъ не изъ пятой стихіи (πέμπτον στοιχεῖον), какъ нѣкоторые неловко объясняли, но изъ той примитивной и нейтральной матеріи, которую Анаксимандръ назвалъ ἄπειρον и которая есть субстратъ, общій для четырехъ стихій земнаго шара. Въ небесахъ не могутъ имѣть мѣста земныя стихіи — жидкія, газообразныя, или огненныя по той причинѣ, что противоположность между тяжелымъ и легкимъ, холодомъ и теплотой тамъ не существуетъ; эта противоположность чужда небеснымъ сферамъ, потому что тамъ движеніе прямолинейное и вертикальное неизвѣстно.

Возвышаясь надъ контрастами этого тлѣннаго міра и находясь въ непосредственномъ единеніи съ первымъ двигателемъ, который находится на окружности [48]), блестящіе обитатели небесъ пользуются счастіемъ безъ помѣхи и одарены безсмертіемъ. Изъ всѣхъ существъ они болѣе всего имѣютъ сходство съ первымъ неподвижнымъ двигателемъ. Ихъ движенія не имѣютъ ничего произвольнаго; это кажущееся несовершенство есть въ дѣйствительности печать божественности. Уже свободный человѣкъ болѣе регулированъ въ своихъ дѣйствіяхъ, чѣмъ рабъ и животное; такъ какъ онъ служитъ строю, установленному въ государствѣ, между тѣмъ какъ рабъ и животное, которые въ незначительной степени содѣйствуютъ общественному благу, обыкновенно дѣйствуютъ случайно [49]). Чѣмъ больше существо одарено разумомъ, тѣмъ болѣе также его дѣйствія правильны и тѣмъ менѣе произволъ имѣетъ власти надъ его поступками. Кромѣ того, чѣмъ неподвижнѣе, эти второстепенные боги, тѣмъ ближе они находятся къ Тому, въ которомъ нѣтъ никакого движенія, ни измѣненія. Будучи неподвижными, они могутъ существовать, хотя-бы въ безчисленномъ количествѣ въ одной и той же сферѣ. Планеты, низшія достоинствомъ, чѣмъ неподвижныя звѣзды, все-таки, существа безсмертныя и несотворенныя, одаренныя дѣятельностью и жизнью [50])

---

48) Physique, VIII, 14, 24.
49) Métaphysique, XII, 10, 4.
50) De cœlo,

Сообщая соотвѣтствующимъ сферамъ движеніе противоположное движенію божественному и совершенному πρῶτος οὐρανός'а, планетные двигатели доказываютъ свою независимость по отношенію къ Божеству и враждебность по отношенію къ всемірному строю. Это начало зла, но начало такое незначительное, что жизнь Меркурія, Венеры, Марса, Юпитера, Сатурна, Солнца [51]), Луны [51]), при сравненіи съ земною жизнью, оказывается еще существованіемъ божественнымъ, совершеннымъ, блаженнымъ.

Взаимодѣйствіе четырехъ основныхъ началъ и постоянное превращеніе тѣлъ, какъ его результатъ, (πάντα ῥεῖ Гераклита) ограничено подлунной и земной сферой. Это — сфера быванія, рожденія, смерти, и по скольку φύσις означаетъ твореніе, произрожденіе, бываніе, по стольку эта сфера есть арена природы въ противоположности небу, которое есть областъ сверхъ—природнаго, т. е. область неподвижнаго и вѣчнаго [52]). Антитеза между землей и небомъ ἐνθάδε и ἐκεῖ, здѣсь и тамъ, между природой и сверхъ—природнымъ не имѣетъ безъ сомнѣнія у Аристотеля того значенія и смысла, которое оно получило въ католичествѣ, но очевидно, что его космологія заимствуетъ отъ этаго дуализма печать платоническаго мистицизма, составляющую противоположность съ его онтологическими началами. Этотъ-то дуализмъ земли, помѣщенной въ центрѣ вселенной и Бога, обитающаго на окружности, возможно дальше отъ земли, этотъ дуализмъ, говоримъ мы, побудилъ Церковь и далъ возможность ея вѣрующимъ принять эту систему Аристотеля, какъ откровенную истину, въ то время когда уже громадное большинство ученыхъ стало подъ знамя Коперника. Отвергая какъ абсурдъ, систему геліоцентрическую, предвидѣнную, если не доказанную послѣдователями Пиѳагора и принятую Платономъ въ старости, Аристотель погрѣшилъ противъ науки въ размѣрѣ, едва вознаграждаемомъ тѣми громадными услугами, которыя онъ ей оказалъ. Это служитъ поразительнымъ примѣромъ истины, попираемой ногами во имя здраваго разсудка; это заблужденіе, полное поучительности для тѣхъ, которые считаютъ непогрѣшимымъ здравый смыслъ, этого судью, часто весьма склоннаго къ погрѣшностямъ въ дѣлѣ науки, и противополагаютъ свои декреты, слишкомъ часто внушенныя невѣжествомъ и духомъ рутины, единственно законному авторитету разума и фактовъ.

Будучи данникомъ предразсудковъ своего вѣка по отношенію къ астрономіи, Аристотель является таковымъ въ гораздо меньшей степени въ метеорологіи. Земная атмосфера заключаетъ въ себѣ двѣ области (τόποι); одна изъ нихъ граничитъ съ землею и океаномъ, сырая и холодная; другая образована изъ того элемента, болѣе легкаго и теплаго, чѣмъ воздухъ, который Гераклитъ называетъ πῦρ и который простирается до небеснаго свода [53]).

---

[51]) Разсматриваемыя, какъ планеты.

[52]) Métaphysique, XI, 6, 12.

[53]) Météorologie, I, 3.

Верхняя атмосфера есть мѣстонахожденіе кометъ и млечнаго пути (!). Въ низшей атмосферѣ происходятъ вѣтры, бури, радуга и другіе метеоры, которые, равно какъ землетрясенія и морскія приливы и отливы, объясняются взаимнымъ дѣйствіемъ атмосферическихъ слоевъ, верхняго и нижняго и земной воды. Можно замѣтить, что въ теоріи Аристотеля, или покрайней мѣрѣ въ его объясненіи морскихъ и воздушныхъ теченій, есть какъ бы предчувствіе истины. Но истинная область, сфера, гдѣ его геній проявляется во всемъ своемъ величіи, это наука о мірѣ органическомъ.

Въ существахъ организованныхъ цѣлесообразность кажется ему очевидной. Все здѣсь носитъ характеръ согласованія съ конечной цѣлью. Природа здѣсь проявляется, болѣе чѣмъ гдѣ нибудь, какъ артистъ безконечно искусстный, выбирающій вездѣ средства самыя простыя и лучшія для достиженія своей цѣли. Различіе между *φύσις* и *τέχνη* заключается въ томъ, что цѣль, которой задался техникъ, существуетъ въ его мысли, какъ идея ясная и опредѣленная, между тѣмъ какъ цѣль въ природѣ существуетъ только, какъ инстинктъ. Но въ той и другой области, для птицы, которая образуется сама собой, и для мебели, которую производитъ столяръ, есть всегда цѣль, которая осуществляется. Цѣль-мебель для своего осуществленія нуждается въ рукахъ столяра, цѣль-птица осуществляется сама собой; но въ томъ и другомъ случаѣ цѣлесообразность играетъ главную роль и цѣль какъ начало, предшествуетъ, дѣйствительности, ею осуществляемой [54]). *Τέχνη* есть цѣлесообразность, приведенная въ дѣйствіе; природа (*φύσις*) есть цѣлесообразность дѣйствующая.

Организаціи, которыя производитъ природа (растенія, животныя, люди), отличаются отъ тѣлъ неорганическихъ тѣмъ, что они получаютъ свои побужденія отъ внутренняго начала (*ψυχή*), располагающаго извѣстнымъ количествомъ орудій (*ὄργανα*) для достиженія своихъ цѣлей. Растительное царство не заключаеть цѣли само въ себѣ: эта цѣль есть животное, питающееся этимъ растеніемъ. Также душа растенія отправляетъ только функціи уподобленія и воспроизведенія (*τὸ θρεπτικόν*) Душа животнаго по развитію выше души растенія: она обладаетъ способностью чувствованія (*τὸ αἰσθητικόν*), увеличенной у животныхъ болѣе совершенныхъ способностью удерживать чувственныя впечатлѣнія (*μνήμη*). Ощущенія зрѣнія, слуха, обонянія, вкуса и осязанія сходятся въ общемъ чувствѣ (*κοινὴ αἴσθησις*), которое производитъ ихъ синтезъ и которое является рудиментарной формой внутренней аперцепціи. Чувствительная къ радости и къ страданію, душа животнаго стремится къ тому, что производитъ на нее пріятное впечатлѣніе, и избѣгаетъ противоположнаго (*τὸ ὀρεκτικόν*, активная способность, воля въ первичномъ состояніи). Отсюда самопроизвольное движеніе животнаго (*φορά*, *τὸ*

---

[54]) Métaphysique, IX, 8: Ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ'ἕνεκα ἡ γένεσις. Cf. De part. anim., II, 1.

κινητικόν κατὰ τὸν τόπον). Ко всѣмъ этимъ преимуществамъ жизненнаго начала въ животномъ душа человѣка присоединяетъ способность познавать—разумъ (τὸ διανοητικόν). Благодаря ему, человѣкъ есть вѣнецъ природы, самое совершенное органическое существо (ἔχει ὁ ἄνθρωπος τὴν φύσιν ἀποτετελεσμένην [55]). Онъ есть конечная цѣль, τέλος которую природа преслѣдуетъ черезъ прогрессивныя образованія животнаго царства. Если она не достигаетъ ея съ одного раза, причиною этому сопротивленіе матеріи; но, неутомимая въ исполненіи задачи, она, наконецъ, достигаетъ, черезъ цѣлый рядъ опытовъ болѣе и болѣе сходныхъ съ конечной идеей, къ которой она стремилась. Такъ и артистъ, идя прогрессивно, сперва осуществляетъ идею въ грубомъ видѣ, затѣмъ улучшаетъ ее сотню разъ, прежде чѣмъ достигнетъ окончательнаго совершенства.

Такимъ образомъ органическій міръ представляетъ восходящую лѣстницу. Организмы и соотвѣтствующія имъ души совершенствуются, по мѣрѣ того какъ конечная идея зоологическаго развитія, типъ человѣка, проникаетъ и подчиняетъ болѣе и болѣе неорганическую матерію [56]). Элементарной душѣ растенія соотвѣтствуетъ организмъ, который, хотя имѣетъ рѣзко противоположные верхъ и низъ, но въ которомъ отсутствуетъ контрастъ между переднимъ и заднимъ, правымъ и лѣвымъ; и дѣйствительно, растеніе имѣетъ свой ротъ (корень) внизу, а на верху половой аппаратъ (цвѣтокъ); но оно не имѣетъ ни спины, ни груди. Душѣ животнаго соотвѣтствуетъ тѣло, которое представляетъ двойную противоположность верха и низа, правой стороны и лѣвой. Наконецъ, въ человѣкѣ верхъ и низъ совпадаютъ съ абсолютными верхомъ и низомъ.

Животное царство раздѣляется на двѣ вѣтви, изъ которыхъ первая заключаетъ въ себѣ животныхъ, имѣющихъ кровь, а именно: млекопитающихъ, птицъ, рыбъ, амфибій, а вторая обнимаетъ собой насѣкомыхъ, раковидныхъ, черепокожныхъ, молюсковъ [57]). Теплота—нераздѣльная съ жизнью и количество теплоты, присущей животному, находится въ прямомъ отношеніи съ его относительнымъ совершенствомъ. Аристотель вѣритъ самопроизвольному зарожденію, въ то же время отрицая его вообще по отношенію къ высшимъ животнымъ. Вслѣдствіе незнанія превращеній земнаго шара, доказанныхъ современной геологіей, онъ, повидимому, допускаетъ вѣчность жизни и видовъ a parte ante, какъ a parte post.

Отношеніе организованнаго тѣла къ душѣ, его жизненное начало, есть то, что существуетъ между матеріей и формой, между возможностью и актомъ, между способностью (δύναμις) и функціей (ἐντελέχεια). Въ виду этого тѣснаго соотношенія организованное тѣло только существуетъ и живетъ, благодаря душѣ,

---

[55]) Historia animalium, IX, 1.

[56]) Идея мать сравнительной анотоміи.

[57]) De partibus animalium, I, 3.

которая есть его конечная причина, цѣль, въ виду которой онъ существуетъ (τὸ οὗ ἕνεκα τὸ σῶμα): но также душа только тогда есть дѣйствительность, когда она одушевляетъ какой нибудь предметъ, когда она составляетъ душу тѣла, энергію организма, функцію орудія (ἐντελέχεια τοῦ σώματος). Безъ тѣла душа можетъ существовать только въ возможности, но не въ актѣ, не въ явленіи, не въ дѣйствительности (ἐνέργεια). Чувствовать, желать, домогаться безъ тѣлесныхъ органовъ также невозможно, по Аристотелю, какъ ходить безъ ногъ, изъ ничего ваять статую (βαδίζειν ἄνευ ποδῶν, ὁρᾶν ἄνευ ὀφθαλμῶν, ἀνδριὰς ἄνευ χαλκοῦ [58]). Душа составляетъ то же для тѣла, что остріе топора: функція рѣзанія составляла-бы душу топора, если предположить топоръ живымъ организмомъ, и какъ невозможно рѣзать безъ топора, такимъ же образомъ и основныя отправленія души нераздѣльны отъ тѣла.

Изъ этаго тѣснаго отношенія между организмомъ и его жизненнымъ началомъ еще происходитъ невозможность переселенія душъ (метемпсихоза), ученіе, по которому любая душа можетъ обитать въ любомъ тѣлѣ. Такъ какъ душа есть функція тѣла или, лучше сказать, сумма всѣхъ функцій тѣла, происходящая изъ его силъ, то очевидно, что его обнаруженія, его дѣйствія (въ концѣ концевъ сама душа, потому что она есть преимущественно актъ и энергія) опредѣлены природой и особеннымъ устройствомъ тѣла, которое она одушевляетъ. Нельзя воспроизводить звуковъ флейты наковальней, ни звуковъ наковальни флейтой. Также невозможно съ тѣломъ лошади имѣть душу человѣка и vice versa.

Если тѣло есть возможность, способность, а душа есть актъ, функція, то эта послѣдняя есть въ свою очередь способность, или скорѣе совокупность способностей (δυνάμεις): ощущать, воспринимать, желать, способностей которыхъ ощущеніе, воспріятіе, хотѣніе суть акты, отдѣльные виды энергіи. Слѣдовательно, душа есть энтелехія или основная функція организованнаго тѣла, а его обнаруженія или акты суть вторичныя функціи или энергіи того же тѣла [59]).

Что же касается души человѣка, то, насколько она есть ощущеніе, воображеніе, память, воля, она подвергается участи всего земнаго: она тлѣнна (φθαρτός) [60]). Самъ интеллектъ имѣетъ часть смертную рядомъ съ началомъ безсмертнымъ и божественнымъ. Смертная часть заключаетъ въ себѣ совокупность нашихъ идей, на сколько онѣ обусловлены тѣлесными впечатлѣніями. Вся эта пассивная сторона разума (νοῦς παθητικός) раздѣляетъ судьбы тѣла, безъ котораго сторона эта не можетъ существовать. Только

---

[58]) De generatione animalium, II, 3. Cf. Mét., VII, 11, 11.

[59]) De anima, II, 1: Εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.

[60]) De anima, III, 5.

дѣятельный интеллектъ (νοῦς ποιητικός), чистый разумъ, который постигаетъ вселенную и божество, имѣетъ преимущество безсмертія: ибо онъ одинъ не можетъ быть истолкованъ, какъ функція тѣла, отъ котораго онъ существенно отличается (ψυχῆς γένος ἕτερον) и отдѣлимъ (χωριστόν), между тѣмъ какъ другія способности съ нимъ нераздѣльны (τὰ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς οὐκ ἔστι χωριστά [61]). Дѣятельный интеллектъ не есть способность, но существо дѣятельное (οὐσία ἐνεργείᾳ ὤν); это не произведеніе природы, не плодъ развитія души, какъ ощущеніе, воображеніе и память; Это вовсе не произведеніе, не исполненіе, не созданіе, но абсолютное начало (θεῖον), предсуществующее какъ душѣ, такъ и тѣлу, и соединяющееся съ ней механически (θύραθεν). Этотъ отдѣльный (χωριστός) интеллектъ безусловно не матеріаленъ (ἀμιγής), чуждъ страданій (ἀπαθής), нетлѣненъ и вѣченъ (ἀθάνατος καὶ ἀΐδιος), и безъ него пассивный интеллектъ и тлѣнный не можетъ ни о чемъ мыслить (ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ) [62])

Если Аристотель придаетъ душѣ видъ безсмертія [63]), то эта видимость исчезаетъ, если разобрать, что дѣятельный разумъ не только не есть индивидуумъ мыслящій, но онъ даже въ немъ не участвуетъ, онъ приходитъ къ намъ извнѣ (θύραθεν) и не соединенъ съ я никакой органической связью. Но что такое дѣятельный разумъ въ ученіи Аристотеля, трудно сказать, и его многочисленные комментаторы напрасно большею частью тратили въ этомъ отношеніи свою проницательность. Логика его системы требуетъ, чтобы это былъ самъ Богъ, такъ какъ опредѣленіе его совпадаетъ совершенно съ опредѣленіемъ абсолютнаго νοῦς [64]). Кромѣ того Аристотель не можетъ допустить множественности отдѣльныхъ разумовъ, не становясь въ противорѣчіе съ принципомъ своей метафизики: Все существующее во множественномъ матеріально [65]). Νοῦς ποιητικός признанъ абсолютно нематеріальнымъ (ἀπαθής, ἀμιγής). Слѣдовательно, онъ можетъ только существовать въ единственномъ числѣ: онъ единъ и имѣетъ сходство съ имманентнымъ міру разумомъ стоиковъ (λόγος τοῦ παντός), съ всемірнымъ Духомъ пантеизма, котораго души суть временныя олицетворенія. Трансцендентность Бога по Метафизикѣ не исключаетъ этого толкованія, такъ какъ Метафизика утверждаетъ вмѣстѣ и трансцендентность божественнаго существа и его имманентность во вселенной, какъ нормальный физическій и нравственный порядокъ міра. Но это толкованіе исключается очень категорическимъ утвержденіемъ субстанціальности дѣятельнаго разума (οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὤν ἐνεργείᾳ) [66]). Логически этотъ послѣдній можетъ только быть самимъ вер-

---

[61]) De anima, II, 2.

[62]) De anima, III, 5. Cf. De gener. et corrupt., II, 3.

[63]) Métaphysique, XII, 3, 10.

[64]) Métaphysique, XII.—[65]) Métaphysique, XIII, 6, 21 —[66]) De anima III, 5.

ховнымъ Существомъ. Если Аристотель позволяетъ себѣ назвать νοῦς ἀΐδιος частью души и ея частью безсмертной, мы можемъ сказать, что въ этомъ случаѣ его логика погрѣшаетъ. Но очевидно то, что утверждая безсмертіе одного вѣчнаго разума, онъ отрицаетъ формально индивидуальное безсмертіе. Относительно этого пункта перипатетическаго ученія не можетъ быть ни малѣйшаго спора.

Дѣятельный разумъ (ποιητικός) такъ мало есть разумъ человѣка, и его безсмертіе такъ мало намъ приноситъ пользы, что согласно съ теоріей о познаніи Аристотеля, очень подходящей къ теоріи Демокрита, разумъ человѣка не есть производитель, отецъ, а только восприниматель, мать идей. Естественно, онъ свободенъ отъ всякаго содержанія, имѣетъ сходство съ гладкимъ столомъ, гладкою дощечкою или, какъ мы сказали-бы теперь, съ бѣлымъ листомъ бумаги (γραμματεῖον ἄγραπτον) [67]). Впрочемъ, сенсуализмъ перипатетическій не исключаетъ excipe intellectum Лейбница и предполагаетъ, что идеи предъсуществуютъ въ умѣ, если не активно, то по крайнѣй мѣрѣ въ возможности (δυνάμει) и что въ другихъ терминахъ умъ владѣетъ первоначально, если не готовыми идеями, то по крайнѣй мѣрѣ способностью ихъ образовать. Дѣйствительно, ex nihilo nihil есть одна изъ основныхъ доктринъ Лицея. Его tabula rasa есть только выраженіе того реализма, который, будучи вѣренъ фактамъ опыта, въ тоже время не переставая быть спекулятивнымъ, признаетъ въ матеріи необходимый коэфиціентъ созданной дѣйствительности и возстановляетъ ощущеніе и воспріятіе въ ихъ естественной роли посредниковъ между Бытіемъ и Мыслью. Чтобы показать, что разумъ нуждается въ оплодотвореніи впечатлѣніемъ и что наша умственная жизнь исходитъ изъ двухъ различныхъ началъ, Аристотель не исповѣдываетъ ни антифилософскаго дуализма, ни вульгарнаго механизма. Дуализмъ въ этомъ вопросѣ состоитъ напротивъ въ непризнаніи связи, которая существуетъ между этими двумя началами познанія, въ утвержденіи одного, въ исключеніи другой, затѣмъ въ полномъ признаніи мысли дѣвственною отъ соприкосновенія съ природою подъ тѣмъ предлогомъ что оплодотвореніе посредствомъ внѣшняго чувства есть оскверненіе мысли; этотъ дуализмъ, вытекающій въ концѣ концевъ изъ религіозной идеи, которая дѣлаетъ изъ тѣлеснаго существованія какъ-бы паденіе, [68]) есть существенная черта Платонизма. Тѣмъ не менѣе обращенный къ Аристотелю упрекъ въ дуализмѣ справедливъ съ одной стороны въ силу его теологіи, а съ другой въ силу его теоріи о дѣятельномъ умѣ.

Этика. Присутствіе νοῦς въ душѣ человѣка дѣлаетъ изъ нея существо, состоящее изъ животной души и Бога. Чувственностью, перцепціей, памятью она есть животное, разумомъ она—Богъ. Этотъ двойственный характеръ ус-

---

[67]) De anima, III, 4.

[68]) См стран. 98,

танавливаетъ ея оригинальность и дѣлаетъ изъ нея нравственное существо. Гдѣ нѣтъ совмѣстнаго существованія животнаго начала и умственнаго начала, тамъ не можетъ быть и рѣчи о нравственности. Животное не можетъ быть нравственнымъ, потому что оно лишено разума; равнымъ образомъ не можетъ быть и рѣчи о нравственности Бога, потому что Богъ есть чистая мысль. Слѣдовательно, нравственный характеръ составляетъ монополію человѣческой природы: и если цѣль всего живущаго есть полное и совершенное осуществленіе своей природы, то цѣль человѣческой жизни не состоитъ ни въ исключительномъ развитіи животнаго элемента, ни въ превращеніи человѣка въ Бога, что было-бы химерично и невозможно, но въ полномъ и гармоническомъ раскрытіи нашей двойной сущности. Высшее благо для человѣка заключается въ счастіи (εὐδαιμονία), происходящемъ изъ равновѣсія между разумомъ и животнымъ началомъ. Это равновѣсіе есть добродѣтель. Гармонія между дѣятельнымъ и пассивнымъ разумомъ есть умственная добродѣтель, которая проявляется въ теоріи, какъ мудрость (ἀρετή διανοητική), а въ практической жизни, какъ благоразуміе и здравый смыслъ (φρόνησις εὐβουλία); будучи гармоніей между разумомъ и волей, она является добродѣтелью этической (ἀρετὴ ἠθική), т. е. мужествомъ, умѣренностью, щедростью, благородствомъ, сознаніемъ своего достоинства, кротостью, искренностью, любезностью. Добродѣтель не есть противопоставленіе пороку (мнѣніе Платона); она занимаетъ середину (τὸ μέσον) между двумя крайними пороками (ἄκρα). Напр. мужество есть добродѣтель и занимаетъ середину между безразсудствомъ и трусостью; щедрость находится на равномъ разстояніи отъ скупости и отъ расточительности [69]).

Такъ какъ человѣкъ есть φύσει ζῷον πολιτικόν, то индивидуумы не могутъ создавать и пересоздавать государство по своему произволу: напротивъ, государство создаетъ индивидуумовъ. Семейство, собственность, рабство установлены природой. Одна и таже форма правленія не можетъ соотвѣтствовать всѣмъ народамъ и всѣмъ положеніямъ, какъ одно и тоже платье не пристанетъ каждому.

Монархія есть наилучшая форма правленія, если власть находится въ рукахъ наилучшаго государя, такъ какъ въ этомъ случаѣ она есть подобіе управленія вселенной, монархіи совершенной подъ властью совершеннѣйшаго изъ монарховъ; но когда она переходитъ въ тиранію, она становится самой ненавистной формой правленія. Благо государства заключается въ истинномъ равновѣсіи властей и зависитъ преимущественно отъ силы среднихъ классовъ [70]).

Въ своей Этикѣ и Политикѣ, какъ и въ Метафизикѣ Аристотель систематически противорѣчитъ утопіямъ Платона. Какъ реальный,

---

[69]) Éthique à Nicomaque, II, 5 ss.
[70]) Politique, IV, 9.

положительный мыслитель, такъ сказать какъ человѣкъ свѣтскій, онъ держится прежде всего опытныхъ фактовъ и старательно избѣгаетъ дать человѣческой жизни идеальную цѣль, которой она не можетъ достигнуть. Вся его философія есть теорія золотой середины, которая находится на равномъ разстояніи, какъ отъ грубаго сенсуализма, такъ и отъ идеализма, враждебнаго реальной жизни. Если своей любовью къ наукѣ ради науки, если гибкостью и разнообразіемъ своего генія, предпочтеніемъ къ мѣрѣ, пропорціи и къ гармоніи между идеальнымъ и реальнымъ Аристотель представляетъ собою полный разцвѣтъ греческой мысли, то вмѣстѣ съ тѣмъ онъ намекаетъ собою на ея упадокъ и открываетъ новую эпоху въ общемъ развитіи человѣчества. По своему, ни передъ чѣмъ не отступающему здравому смыслу, по своему позитивизму, который слишкомъ часто обнаруживаетъ утилитаризмъ и эгоизмъ, онъ является почти Семитомъ или Римляниномъ. Его стиль уже лишенъ содѣйствія Грацій. Но не столько форма, сколько сущность его философіи носитъ на себѣ отпечатокъ реализма. Основное ученіе его метафизики, превращающее матерію въ необходимое начало реальнаго существа, tabula rasa въ его теоріи познанія, его монотеизмъ, гораздо болѣе ясный и абсолютный, чѣмъ монотеизмъ Платона, наконецъ, его мораль золотой середины и его монархическія тенденціи—во всемъ этомъ сказывается предчувствіе новаго міра, начала котораго приготовляются въ Пеллѣ, Римѣ, Александріи и Іерусалимѣ.

Въ числѣ представителей школы въ Лицеѣ, — слѣдуетъ упомянуть какъ о болѣе выдающихся, о Теофрастѣ, [71]) Дикеархѣ, [72]) Аристоксенѣ [72]) и особенно о Стратонѣ изъ Лампсаха, [73]) наставникѣ Птоломея Филадельфа. Аристоксенъ отрицалъ безсмертіе интеллекта, а Стратонъ не признавалъ существованіе Бога. Это доказываетъ или, что учитель говорилъ о безсмертіи и о первомъ двигателѣ только по компромиссу или, что его ученіе гораздо меньше связывало его послѣдователей древности, чѣмъ его приверженцевъ среднихъ вѣковъ. Главное, что отличаетъ учениковъ отъ учителя, что характеризуетъ въ общемъ философію послѣдующаго послѣ Аристотеля времени это все болѣе и болѣе полный разрывъ связи между философіей и положительнымъ знаніемъ, связи представляемой Стагиритомъ. Настоящій Аристотель, Аристотель науки и позитивной спекуляціи нашелъ свое продолженіе въ Сициліи, въ Египтѣ, на островахъ Средиземнаго моря; между тѣмъ въ Афинахъ и въ самомъ Лицеѣ остается философія, которая дѣлается все болѣе и болѣе индифферентною къ физическому и соціальному Космосу и сосредоточивается цѣликомъ на проблеммахъ индивидуальной нравственности; она унижается до второстепенной роли служительницы жизни, слу-

---

[71]) Cicéron, Ad. Attic., II, 16.—Acad. post., 1, 9.—De finibus, V, 5, 12.—Tuscul., V, 9.—Simplicius, In Phys., f. 225.

[72]) Cic., Tuscul., I, 10.

[73]) Cic. De nat. deor., 1, 13. De Fin., V, 5.—Diog. L., V, 58.—Simplicius, loc. cit.

жительницы полезнаго (τὸ ἐπιτήδειον) и по отношенію къ вопросамъ о теоретическомъ порядкѣ вещей интересуется серьезно только вопросомъ критеріума и достовѣрности.

Это практическое направленіе, родственное первоначальному сократизму, создало двѣ новыя школы: Портикъ и эпикурейскую школу. Такимъ образомъ число большихъ философскихъ сектъ въ Афинахъ въ концѣ четвертаго вѣка дошло до четырехъ.

---

§ 18.

Стоицизмъ.

Зенонъ [1]), основатель стоической школы, родился въ Циттіумѣ, городкѣ острова Крита; онъ происходилъ изъ финикійскаго купеческаго семейства. Потерявъ все свое имущество во время кораблекрушенія, онъ рѣшился послѣдовать своему влеченію къ изученію наукъ. Онъ былъ послѣдовательно ученикомъ сначала циника Кратеса, затѣмъ Стильпона изъ Мегарской школы, и, наконецъ, академиковъ Ксенократа и Полемона; послѣ этаго онъ сталъ учителемъ философіи въ портикѣ Пекиля (στοὰ ποικίλη) въ Афинахъ. Убѣжденный въ законности самоубійства, онъ лишилъ себя жизни около 260 года до Р. Х., оставивъ по себѣ большую славу и многочисленныхъ учениковъ. Дѣло его продолжалъ Клеантъ, родомъ изъ Троады [2]), предполагаемый авторъ такъ называемаго гимна Клеанта [3]); послѣ же Клеанта, покончившаго на 80 году жизнь самоубійствомъ дѣло Зенона нашло себѣ продолженіе въ лицѣ Хризиппа изъ Тарса [4]) (по другимъ авторамъ изъ Сола) въ Киликіи (280—210), самаго выдающагося между древними стоиками. Своими многочисленными полемическими сочиненіями, обращенными къ Академіи, Хризиппъ придалъ ученію стоической школы болѣе опредѣленныя черты.

Чтобы составить себѣ точное понятіе о стоицизмѣ нужно замѣтить: 1) что онъ представляетъ собою не только научную и нравственную теорію, но также и религію, возникшую на развалинахъ политеизма; 2) что основатель его по происхожденію семитъ [5]) и что самые ревностные его приверженцы по рожденію своему принадлежатъ отчасти къ Азіи, отчасти къ римской Италіи; 3) что стоицизмъ не есть дѣло одного лица, но онъ

---

[1]) Diogène L., VII.—[2]) Ibid., 168 ss.

[3]) Hymne à Jupiter (Stobée, Ecl., I, p. 30).

[4]) Diogène L., VII, 179 ss.—Cicéron, passim.

[5]) Cicéron, De fin., IV, 19 56.—Diog. L., VII., 1.

представляетъ собою собраніе ученій, принадлежащихъ разнымъ мыслителямъ, національностямъ и весьма различнымъ эпохамъ, такъ что онъ составляетъ сводъ этихъ ученій Отсюда вытекаетъ 1) консервативная тенденція стоицизма въ дѣлахъ религіозныхъ, 2) его утилитаризмъ, 3) слишкомъ большая сложность и иногда противорѣчивость его положеній.

Въ противоположность Аристотелю, который, несмотря на свой реализмъ, еще на столько является Грекомъ, что ищетъ науку ради науки, теорію ради нея самой и смотритъ на основную философію, какъ на лучшее и на самое божественное знаніе (хотя могутъ быть и болѣе полезныя [6]), — стоики тоже желаютъ знанія, но уже ради жизни; они стремятся къ истинѣ, но имѣя въ виду пользу (τὸ ἐπιτήδειον τὸ ὠφέλιμον) и благо; наконецъ, они хотятъ теоріи, но въ виду мудрости. Дѣло въ томъ, что мудрость достигается посредствомъ теоретической и практической добродѣтели. Теоретическая добродѣтель состоитъ въ томъ, чтобы правильно мыслить (ἀρετὴ λογική) и имѣть вѣрныя понятія о природѣ вещей (ἀρετὴ φυσική): напротивъ того, практическая добродѣтель, состоящая въ умѣніи хорошо жить и дѣйствовать согласно разуму, является добродѣтелью по преимуществу, цѣлью, къ которой стремится теоретическая добродѣтель, такъ какъ эта послѣдняя есть не болѣе, какъ средство То, что въ результатѣ своемъ не дѣлаетъ насъ лучшими, что ничѣмъ не вліяетъ на наши побужденія и поступки — все это или безразлично, или же дурно. Логика, метафизика, всѣ знанія оправдываются только мѣрою ихъ практической полезности. Всѣ они представляютъ собою простое введеніе къ нравственному ученію и только въ этомъ смыслѣ они имѣютъ значеніе въ ученіи школы.

Согласно своей практической тенденціи стоики отвергаютъ все, что не находится въ связи съ реальною жизнью, Ничто не вызываетъ такъ сильно ихъ антипатіи, какъ Идеи Платона. Идеи или универсалы не имѣютъ для нихъ объективнаго существованія; онѣ не существуютъ ни внѣ вещей, какъ у Платона, ни въ самыхъ вещахъ, какъ у Аристотеля: онѣ суть просто отвлеченія мысли (ἐννοήματα), которымъ нѣтъ ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительности. Мало того, душа не имѣетъ врожденныхъ понятій, это tabula rasa и всѣ свои концепціи она воспринимаетъ извнѣ (θύραθεν), при посредствѣ ощущеній По Клеанту чувственное впечатлѣніе (τύπωσις) является какъ бы отпечаткомъ, сдѣланнымъ на какомъ либо матеріальномъ предметѣ, словно знакъ, оставленный печатью на воскѣ. Хризиппъ опредѣляетъ это чувственное впечатлѣніе, какъ модификаціи души (ἑτεροίωσις). Ощущеніе (αἴσθησις). является общимъ источникомъ всѣхъ нашихъ идей (φαντασίαι). Эти послѣднія раздѣляются на четыре категоріи, смотря по тому, выражаютъ ли они субстанціальность (ὑποκείμενα), или какое нибудь качество (ποία), или образъ дѣйствія (πῶς ἔχοντα), или, наконецъ, какое нибудь отно-

---

[6]) *Métaphysique*, I, 2, 19-25.

шеніе (πρός τί πῶς ἔχοντα). Идея вѣрна въ томъ случаѣ, если она воспроизводитъ точно соотвѣтствующій ей предметъ. Критерій истинности идеи состоитъ въ ея ясности, въ ея понятности (φαντασίαι καταληπτικαί). По Зенону существуетъ четыре ступени достовѣрности: воображеніе (φαντασία), вѣра (συγκατάθεσις), знаніе (κατάληψις) и пониманіе (ἐπιστήμη). Для выраженія этой высшей степени познанія, принадлежащей только философу, говорятъ, что онъ клалъ лѣвую руку на сложенную правую. Пораженные, подобно Аристотелю, соотношеніемъ, которое существуетъ между мыслью и рѣчью, между идеей и выраженіемъ, стоики связываютъ съ логикой какъ ея интегральную часть грамматику и риторику. На этой почвѣ они являются достойными продолжателями великаго логика: большая часть нашихъ техническихъ выраженій въ грамматикѣ и въ синтаксисѣ созданы стоиками [7]).

Какъ теорія познанія стоиковъ, такъ и ихъ метафизика, повидимому, идутъ еще дальше реализма Аристотеля. Все существующее имѣетъ матеріальную сторону: душа, добродѣтель, порокъ, мысль, день, ночь, количество — все это тѣлесно. Духъ и тѣло являются двумя сторонами одной и той же реальности. Въ реальномъ существѣ духъ есть начало активное (τὸ ποιοῦν), матерія же — начало пассивное (τὸ πάσχον). Чистаго духа нѣтъ. Что бы тамъ не говорилъ Аристотель, а самъ Богъ имѣетъ тѣло, и тѣло это есть міръ. Вселенная представляетъ собою живое существо (ζῶον); Богъ есть его душа (ψυχὴ τοῦ κόσμου), его управляющій разумъ (νοῦς, λόγος τοῦ παντός), его верховный законъ (εἱμαρμένη, ἀνάγκη), его движущее начало, теплота (πνεῦμα πυροειδές, πῦρ τεχνικόν, πῦρ νοερόν, πνεῦμα διῆκον δι᾽ ὅλου τοῦ κόσμου).

Теологія стоической школы есть пантеистическій натурализмамъ, по скольку Портикъ отождествляетъ Бога со вселенною; съ другой стороны, на нее можно смотрѣть, какъ на золотую середину между пантеизмомъ и теизмомъ въ собственномъ смыслѣ слова на томъ основаніи, что ея Богъ — вселенная — есть живое реальное существо, знающее вещи (νοῦς), направляющее наши судьбы (πρόνοια), любящее насъ (φιλάνθρωνος) и творящее намъ добро (κηδεμονικόν, ὠφέλιμον, εὐποιητικὸν ἀνθρώποις) и при всемъ томъ не раздѣляющее страданій человѣческихъ. Приписывая безконечному Существу провиденціальную любовь и предполагая, что оно заботится о человѣчествѣ, стоики явно отдѣляются отъ перипатетиковъ и отъ эпикурейцевъ и приближаются къ библейскимъ доктринамъ (οὐκ ἀθάνατον μόνον καὶ μακάριον, ἀλλὰ καὶ φιλάνθρωπον). Пантеизмъ ихъ, не исключающій Провидѣніе, имѣетъ характеръ весьма религіозный и крайне отличный отъ легкомысленнаго атеизма эпикурейцевъ. Благочестіе ихъ относилось съ почтеніемъ къ религіознымъ формамъ язычества. Кромѣ Юпитера оно допускало существованіе низшихъ

---

[7]) Для логики стоической: Diog. L., VII, 41 ss.—Cic., Acad. pr., II, 47, et post., I, 11.—Sextus Emp., Adv math., VIII.—Stocée, Ecl., I.—Simplicius, In Categ, f. 16 b.

боговъ и видѣло ихъ то въ небесныхъ свѣтилахъ, то въ силахъ природы; но все-таки оно признавало ихъ смертными, утверждая безсмертіе только для одного высшаго Существа [8]).

Физика стоиковъ заимствована отчасти у Гераклита; у него они заимствуютъ идеи о теплотѣ, какъ о началѣ жизни, о періодическомъ обновленіи міра посредствомъ огня, о роли противоположностей въ природѣ. Будучи тѣломъ Божества, міръ по необходимости представляетъ собою совершенный организмъ (τέλειον σῶμα) чистой красоты. И обратно, совершенство вселенной доказываетъ, что она вмѣщаетъ въ себѣ безконечный Умъ [9]); Умъ этотъ, безъ сомнѣнія, не есть трансцендентное начало, подобное Богу Аристотеля, которое двигаетъ только верхнее небо; напротивъ, онъ представляетъ собою существо вездѣсущее подобно тому, какъ душа человѣческая присутствуетъ во всѣхъ частяхъ тѣла. Зло, находящееся въ мірѣ, не составляетъ еще несовершенства: какъ фальшивая нота можетъ содѣйствовать образованію общей гармоніи, какъ въ картинѣ, благодаря тѣнямъ рельефнѣе обрисовываются освѣщенныя мѣста и краски, такъ и зло способствуетъ осуществленію добра. Въ борьбѣ съ несправедливостью, трусостью и невоздержностью блескъ справедливости, храбрости и умѣренности еще ярче. Не будучи совершенно въ силахъ пошатнуть вѣру стоика въ божественное Провидѣніе, зло укрѣпляетъ стоика въ его вѣрованіи, ибо оно приводитъ ко всемірной гармоніи. Несовершенство заключается только въ частностяхъ; совокупность вещей, все мірозданіе вполнѣ совершенно.

По отношенію къ божественному Существу человѣкъ есть то же, что для пламени, искра, для океана — капля. Тѣло наше есть часть всемірной матеріи, душа наша — это теплое дыханіе, исходящее изъ души міра (πνεῦμα ἔνθερμον). Такъ какъ, съ точки зрѣнія стоиковъ, реальность есть синонимъ тѣлесности, то душа имѣетъ также матеріальную сторону. Иначе нельзя было бы постигнуть взаимодѣйствіе души и тѣла. Не тѣлесное не могло бы дѣйствовать на тѣло; а такъ какъ воздѣйствіе души на тѣло есть явленіе постоянное, слѣдовательно, душа тѣлесна. Разложеніе нашего тѣла не ведетъ за собою непремѣнно разрушеніе духа и если не для всѣхъ возможна загробная жизнь, то по крайней мѣрѣ душа мудрыхъ, болѣе сильная, чѣмъ душа простыхъ смертныхъ, переживаетъ смерть. Но для того, чтобы существовать, быть можетъ впродолженіе вѣковъ, даже душа

---

[8]) Что касается положенія, въ которое стали стоики по отношенію къ религіи, то нужно сказать, что существуетъ огромное различіе во взглядахъ между стоиками различныхъ періодовъ. Благочестіе древнихъ стоиковъ, напр. Клеанта настолько не просвѣщенно, что оно во имя религіи борется съ геліоцентрическою системою. Стоики римскіе смотрятъ уже гораздо шире, хотя остаются способны къ компромиссу. Въ ихъ глазахъ мифы суть аллегоріи, имѣющія внутренній смыслъ, который должно изъ нихъ извлечь. Юпитеръ для нихъ есть душа міра, но душа разумная.

[9]) Аргументъ физико-теологическій.

философа не безсмертна въ абсолютномъ смыслѣ слова; какъ и все, что отъ міра сего она исчезнетъ въ послѣдній день въ общеміровомъ всесожженіи (ἐκπύρωσις). Безсмертіе есть преимущество Бога. Впрочемъ, конецъ, ожидающій душу, не представляетъ собою разрушеніе ея субстанціи; конецъ этотъ будетъ для нея возвратомъ къ безконечному Океану, откуда она произошла [10]).

Стоицизмъ далекъ былъ отъ того, чтобы имѣть вполнѣ установившіяся и неизмѣнныя положенія относительно всѣхъ этихъ теоретическихъ вопросовъ. Онъ представлялъ собою эклектизмъ, который черпалъ изъ самыхъ различныхъ источниковъ. Онъ допускалъ такое разнообразіе мнѣній, что можно было вѣрить въ безсмертіе, или не вѣрить въ него и вмѣстѣ съ тѣмъ не переставать считаться ученикомъ Портика [11]). Было одно условіе, для того чтобы быть стоикомъ, условіе, которое объединяло всѣхъ греческихъ, финикійскихъ и римскихъ членовъ этой школы; это единство нравственныхъ и религіозныхъ принциповъ, провозглашенныхъ отчасти еще до Зенона Гераклитомъ, Сократомъ, Антисфеномъ; за исключеніемъ нѣсколькихъ оттѣнковъ съ этими положеніями всѣ были согласны. Мораль стоиковъ можетъ быть резюмирована въ слѣдующихъ словахъ: слѣдуетъ повиноваться природѣ (ἀκολούθως τῇ φύσει, κατὰ φύσιν ζῆν), т. е. Разуму, который есть душа природы (κατὰ λόγον ζῆν, λογικῶς ζῆν). Высочайшее благо — это, по ихъ мнѣнію, добродѣтель, практикуемая для ней самой. Нѣтъ другаго реальнаго удовольствія кромѣ того, которое доставляется чувствомъ исполненнаго долга: все же остальное, здоровье, состояніе, почести, наслажденія — все это безразличныя вещи (ἀδιάφορα) и даже дурныя въ томъ случаѣ, когда они составляютъ единственную цѣль нашихъ стремленій. Только одна добродѣтель дѣлаетъ насъ счастливыми при томъ условіи, когда мы стремимся къ ней безкорыстно. Она состоитъ не только во внѣшней практикѣ добра (τὸ καθῆκον), но также и въ обычномъ настроеніи души (ἕξις, κατόρθωμα). Она едина; это значитъ, нельзя быть добродѣтельнымъ въ одномъ отношеніи, а порочнымъ въ другомъ. Она есть общій источникъ, изъ котораго происходятъ такъ называемыя добродѣтели, т. е. мудрость (φρόνησις), храбрость (ἀνδρία), умѣренность (σωφροσύνη), справедливость (δικαιοσύνη). Обладать однимъ изъ этихъ основныхъ видовъ добродѣтели, это обладать въ принципѣ всѣми ими; не обладать какою нибудь одною изъ нихъ, это не имѣть ни одной. Человѣкъ бываетъ или во всемъ добродѣтеленъ (σπουδαῖος), или же во всемъ порочėнъ (φαῦλος). Между добродѣтелью и порокомъ нѣтъ середины (ἁμάρτημα). Съ точки зрѣнія принциповъ есть только двѣ категоріи людей,

---

[10]) Для метафизики и физики стоической: Diog. L. VII. — Stobée. Ecl., I. — Cic., De natura deor.; De Fato. — Sénèque, Посланіе 65 и т. д. — Plutarque, De Stoic. Rep., 41 ss.

[11]) Такъ напр. школа въ Родосѣ, бывшая отдѣленіемъ школы въ Афинахъ, отрицала ученіе о конечномъ сожженіи.

хорошіе и дурные, хотя въ дѣйствительности, повидимому, бываютъ различные оттѣнки, переходы, компромиссы между добромъ и зломъ. Счастливъ Мудрецъ, который, погрузившись въ тайны природы и, познавая себя и другихъ, уже въ силу своей мудрости свободенъ отъ опеки людской, отъ вѣка своего, отъ общественныхъ предразсудковъ, отъ самихъ законовъ, насколько эти послѣдніе служатъ выраженіемъ произвола человѣческаго, а не Разума (ὀρθὸς λόγος, κοινὸς λόγος). Мудрецъ одинъ дѣйствительно свободенъ, свободенъ, какъ по отношенію къ міру, такъ и по отношенію къ собственнымъ своимъ страстямъ. Ничто его не волнуетъ и не колеблетъ, ни событія, ни бури его собственнаго сердца. Чтобы не случилось, онъ ко всему готовъ, ибо таково значитъ опредѣленіе судьбы, а для него судьба—это синонимъ Разума, Провидѣнія и безконечной Мудрости [12]).

Не трудно было бы констатировать въ стоицизмѣ множество противорѣчій, сравнить его нравственный идеализмъ съ его сенсуалистическою психологіей и съ его метафизическимъ матеріализмомъ. Но было бы несправедливо смотрѣть на это ученіе только съ такой точки зрѣнія. Какъ мы сказали уже выше, стоицизмъ представляетъ собою по существу религію, которая предлагается образованнымъ классамъ, погруженнымъ въ невѣріе, но жаждущимъ новой вѣры: онъ является чѣмъ то, въ родѣ Лиги добродѣтели, чѣмъ то въ родѣ ордена, братства, языческой Церкви, заключающей въ своемъ лонѣ самыя разнообразныя начала, но отличающейся единодушіемъ всѣхъ своихъ членовъ.

Поэтому то стоицизмъ былъ такъ радушно принятъ всѣми тѣми, которые чувствовали отвращеніе къ вульгарному политеизму и стремились къ болѣе укрѣпляющей разумной пищѣ. Панецій изъ Родоса [13]) и учитель Цицерона и Помпея, Посидоній изъ Апамеи, [14]) познакомили съ стоицизмомъ римскій міръ; здѣсь ученіе это нашло легкій доступъ, благодаря сродству римскаго и семитическаго генія, вліяніе котораго очевидно на стоицизмѣ. Особенно всѣ тѣ, кто на закатѣ Республики тщетно боролся противъ возрастающаго деспотизма Юліевъ, Цицероны, Катоны, Бруты нашли въ новомъ ученіи обильный источникъ ободреній и утѣшеній. Это стоицизмъ воодушевилъ Цицерона въ его De finibus bonorum et malorum, Сенеку [15])

---

[12]) Для Этики стоической: Diog. L., VII—Stobée, Eclog. ethic., II—Cicéron, De. fin.; Tuscul., и т. д.—Сочиненія позднѣйшихъ стоиковъ (Сенека. Эпиктетъ-Ар., Маркъ Аврелій, и т. д.)

[13]) Умеръ въ 112 году до Р. Хр. Смотр. Suidas.—Cicéron, De finibus; De officiis; De divinatione; De legibus.—Sénèque, Ep. 116.—Diog. L., VII.

[14]) Suidas et Diogène Laërce.

[15]) Уже давно не поддерживается больше странная мысль, будто существовали дружескія отношенія между Сенекою и Апостоломъ Павломъ. Единственный фактъ, который имѣли бы право выставить настаивающіе на существованіи связи между стоицизмомъ и павлинизмомъ, это то, что главный основатель стоицизма, Хризиппъ и апостолъ Павелъ (впрочемъ получившій воспитаніе въ Іерусалимѣ), родились въ одной и той же провинціи, а можетъ быть въ одномъ и томъ же городѣ.

въ его нравоучительныхъ письмахъ, Эпиктету внушилъ благородныя наставленія, записанныя Флавіемъ Арріаномъ въ его Encheiridion, императора Марка Аврелія побудилъ написать его двѣнадцать книгъ Ad se ipsum, составляющихъ одно изъ самыхъ чудныхъ произведеній античной морали.

Во всякомъ случаѣ вліяніе стоицизма не можетъ сравниться съ вліяніемъ христіанства. Вліяніе это въ первомъ случаѣ замкнулось въ сферѣ образованныхъ людей и не проникло въ массы. Стоицизмъ не заключалъ въ себѣ ничего популярнаго. Питаемый наукою и созерцаніемъ, страннымъ смѣшеніемъ дѣйствительнаго величія и жалкаго самопоклоненія, онъ „презиралъ и избѣгалъ глупую толпу“ [16]).

На почвѣ эгоизма онъ сходился и смѣшивался даже со своимъ соперникомъ, съ философіей эпикурейской.

---

§ 19.

Эпикуръ.

Эпикуръ [1]) родился около 340 года, въ Гаргеттѣ; отецъ его былъ родомъ изъ Аттики. Обращенный въ абсолютное невѣріе вслѣдствіе крайняго суевѣрія своей матери и подъ вліяніемъ чтенія Демокрита, онъ убѣждается, что страхъ передъ богами и передъ загробной жизнью составляетъ главное мученіе жизни. Средство спасенія онъ находитъ въ философіи; главное назначеніе ея, по его мнѣнію,—сдѣлать насъ счастливыми, освободивши при помощи наблюденія и размышленія отъ вѣры въ сверхъестественное. Его отрицанія, далеко не новыя, сгруппировали вокругъ него сильнѣйшіе умы его эпохи и создали школу или лучше сказать орденъ эпикурейскій, какъ противоположность братству стоиковъ, съ которымъ эпикурейцы имѣли общимъ практическое направленіе. Въ глазахъ новыхъ послѣдователей Эпикуръ пользовался огромнымъ авторитетомъ и провозглашенныя имъ сентенціи (κυρίαι δόξαι) остались, какъ говорятъ, послѣ его смерти незыблемымъ основаніемъ эпикурейскаго ученія.

---

[16]) Эти слова эпикурейскаго поэта вѣрны также и по отношенію къ стоицизму. Въ другомъ мѣстѣ мы охарактеризовали отличительныя черты стоицизма и христіанства (De l'économie du salut. Etude sur les rapports du dogme et de la morale Strasb., 1863). Смотри также Dourif'a, Du stoïcisme et du christianisme considérés dans leurs rapports, leurs différences et l'influence respective qu'ils ont exercée sur les moeurs, Paris, 1863.

[1]) Источники: Diog. L., X.—Cicéron, De fin., I.—Lucrèce, De rerum natura.—Sext. Emp., Adv. math., XI.—Pierre Gassendi, De vita, moribus et doctrina Epicuri, 1647, и Syntagma philosophiæ Epic, 1655.—Этюды объ Эпикурѣ и Лукреціѣ J. Rondel'я (Paris, 1679), Batteux (1758) и т. д. Ritter et Preller, p. 339 ss.

Какъ Эпикуръ, такъ и его послѣдователи еще больше, чѣмъ стоики дѣлаютъ изъ философіи служительницу жизни [2]). Они требуютъ прежде всего отъ философіи, чтобы она сдѣлала существованіе пріятнымъ, легкимъ, чтобы она освободила жизнь отъ безпокойствъ и заботъ и наполнила бы ее миромъ и спокойствіемъ (ἀταραξία). Они думали легче всего достичь этой цѣли посредствомъ метафизики Демокрита, которая, за исключеніемъ нѣсколькихъ частностей, стала ихъ собственною [3]).

По Эпикуру нѣтъ другой субстанціи, кромѣ вещества. Душа, разумъ, мысль—все это проявленія матеріальной субстанціи (συμπτώματα ἢ συμβεβηκότα). Все реальное имѣетъ какой либо матеріальный субстратъ. Внѣ вещества есть только пустота, условіе движенія. Вещество состоитъ изъ атомовъ вѣчныхъ, неразрушимыхъ, безчисленныхъ, воодушевленныхъ постояннымъ движеніемъ. Вселенная безконечна во времени и въ пространствѣ. Не можетъ быть рѣчи ни о сотвореніи, ни о концѣ міра въ томъ смыслѣ, какой придаютъ міру стоики. По мнѣнію толпы міръ есть твореніе боговъ. Но, чтобы убѣдиться въ противномъ, стоитъ только посмотрѣть съ одной стороны на природу боговъ, съ другой—взглянуть на міръ и на его несовершенства. Если бы они были совершенны и вполнѣ счастливы, довольствуясь собою и ни въ чемъ не нуждаясь, то зачѣмъ было имъ трудиться надъ созданіемъ міра, для какой надобности брали бы они на себя тяжелую обязанность править вселенною? Но допустимъ на время, что міръ есть твореніе боговъ. Если они сотворили его, то сдѣлали это или предвѣчно, или во времени; въ первомъ случаѣ міръ вѣченъ, во второмъ же случаѣ приходится говорить такъ: либо творческая дѣятельность есть условіе божественнаго блаженства и въ такомъ случаѣ, начавъ твореніе міра только послѣ цѣлой вѣчности бездѣйствія, боги этимъ самимъ показываютъ, что они не были вполнѣ счастливы въ теченіи этой цѣлой вѣчности; или же обратно, и въ такомъ случаѣ боги дѣйствовали противно самой ихъ сущности. Наконецъ, для чего бы они его создавали? Быть можетъ, чтобы создать себѣ жилище? Но это значило бы говорить, что предвѣчно они были безъ жилища или по крайней мѣрѣ безъ жилища, которое было бы ихъ достойно. Но можетъ быть они сотворили міръ въ интересахъ людей?

---

[2]) Эпикуръ опредѣлялъ философію такъ: ἐνέργεια λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσα (Sext. Emp., Adv. mathem., XI, 169.)

[3]) Главное различіе касается вопроса о случайности и о необходимости. По Гераклиту, атомы воодушевлены естественнымъ движеніемъ сверху внизъ. Но такъ какъ однако они скопились и образовали изъ себя тѣла, то по Эпикуру, нужно допустить, что они отклонились отъ вертикальнаго направленія; такое отклоненіе могло совершиться только подъ вліяніемъ случая. Эпикуръ какъ метафизикъ допускаетъ такимъ образомъ случай, т. е. допускаетъ возможность слѣдствія безъ причины и, благодаря этому, онъ признаетъ въ нравственности свободу безразличія, т. е. причину безъ слѣдствія. Смотр. Lucrèce, De rerum natura, II, 216.—Diog. L., X, 133-134.

Если они дѣлали это, имѣя въ виду нѣсколькихъ мудрецовъ, находящихся въ этомъ мірѣ, то для этого не стоило было создавать міръ; если же это дѣлалось для того, чтобы создать злыхъ людей, то въ такомъ случаѣ мы превращаемъ боговъ въ жестокія существа. Слѣдовательно, во всякомъ случаѣ невозможно допустить, чтобы твореніе было дѣломъ боговъ.

Посмотримъ на этотъ вопросъ, ставши на точку зрѣнія самаго міра. Какъ допустить чтобы міръ, наполненный различнаго рода зломъ, былъ бы твореніемъ Боговъ? Безплодныя пустыни, безводныя горы, губительныя болота, необитаемые ледники, страны, изсушенныя палящимъ солнцемъ юга, колючія растенія, гроза, градъ, бури, дикіе звѣри, болѣзни, ранняя смерть— развѣ все это не доказываетъ наилучшимъ образомъ, что Божество ни при чемъ въ управленіи міромъ. Пустое пространство, атомы и тяжесть, т. е. механическія причины достаточно объясняютъ міръ безъ того, чтобы метафизика прибѣгала бы къ гипотезамъ о конечныхъ причинахъ. Наконецъ, очень возможно, даже достовѣрно, что боги существуютъ: всѣ народы земли въ этомъ согласны. Но эти, вполнѣ счастливыя существа, стоящія выше всякаго гнѣва, выше всякаго лицепріятія, и выше всего, что исходитъ, изъ слабости характера, [4]) наслаждаются абсолютнымъ покоемъ. Несчастія людскія не могутъ ихъ тронуть въ ихъ отдаленныхъ жилищахъ и, обратно, они не могутъ ничѣмъ повліять на существованіе человѣческое. Нѣтъ ни магіи, ни волшебства, ни чудесъ и вообще ничего сверхъестественнаго.

Нечего страшиться наказаній Тартара. Душа есть вещь матеріальная и раздѣляетъ участь тѣла. Что она дѣйствительно есть матерія — матерія, правда, безконечно нѣжная и безконечно утонченная—въ этомъ убѣждаетъ насъ вліяніе, которое оказываетъ на нее тѣло [5]) и въ особенности тотъ фактъ, что душа развивается и двигается параллельно силамъ тѣлеснымъ. Интеллектуальныя способности, слабыя еще у дитяти, увеличиваются въ юношѣ и постепенно ослабляются въ старости. Болѣзни сильно вліяютъ на душу; безъ тѣла она не можетъ никакимъ образомъ проявляться. Далѣе, чувство которое испытываетъ умирающій, не есть чувство послѣдовательнаго перехода души изъ одного органа въ другой, изъ котораго она уже затѣмъ исчезнетъ во всей полнотѣ своихъ силъ; нѣтъ, это чувство постепеннаго уменьшенія ея духовныхъ способностей. Если бы душа сохранила въ смерти полноту сознанія, если бы, какъ утверждаютъ нѣкоторые платоники, смерть составляла переходъ души къ высшей жизни, то вмѣсто того, чтобы страшиться смерти, человѣкъ радовался бы ей; а между тѣмъ этого вовсе не бываетъ. Наконецъ, если мы боимся смерти, то это вовсе не потому, чтобы мы боялись

---

[4]) Diog. L., X, 139: Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον . . . οὔτ' ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.

[5]) Обмороки, анестэзія, бредъ и т. п., какъ послѣдствія болѣзненныхъ разстройствъ или поврежденій.

не существовать: смотримъ мы на нее потому со страхомъ, что невольно съ идеею небытія—мы соединяемъ идею жизни, то есть, чувство этого небытія; мы воображаемъ себѣ, что умершій обладаетъ сознаніемъ своего постепеннаго разрушенія, что онъ чувствуетъ себя сожигаемымъ или поѣдаемымъ червями, что душа продолжаетъ существовать и сохраняетъ способность чувствованія. Если бы намъ удалось точно разграничить въ нашемъ воображеніи понятіе жизни отъ понятія уничтоженія, если бы мы открыто отказались отъ мысли о безсмертіи, то смерть перестала-бы быть для насъ предметомъ ужаса. Мы сказали бы себѣ: смерть не есть зло; она не зло ни для того, кто уже умеръ, ибо онъ потерялъ способность чувствованія, ни для того, кто живетъ, ибо для него смерть еще не существуетъ. Пока мы живемъ, смерть для насъ не существуетъ. Явилась смерть—мы уже не существуемъ. Такимъ образомъ, между нами и смертью невозможно никакое соприкосновеніе, и ледяное объятіе смерти, котораго мы такъ сильно боимся, на самомъ дѣлѣ никогда не бываетъ.

Пусть же этотъ воображаемый страхъ не стоитъ помѣхой на пути къ цѣли нашего существованія, къ счастью. Высочайшее благо заключается въ удовольствіи, но не въ томъ удовольствіи, которымъ сопровождается мимолетное ощущеніе (ἡδονὴ ἐν κινήσει), а въ томъ, которое стало постояннымъ, хроническимъ (ἡδονὴ καταστηματική), въ томъ состояніи спокойствія, глубокаго мира и совершенной удовлетворенности, которое познается въ удаленіи отъ житейскихъ треволненій. Удовольствія духа предпочтительнѣе удовольствій чувственности, ибо первыя продолжительны, тогда какъ чувственное возбужденіе скоротечно, подобно тому, какъ скоротеченъ доставляющій его намъ моментъ. Вообще слѣдуетъ избѣгать излишествъ изъ опасенія, чтобы они не вызвали своей противоположности, именно страданія, постоянно сопровождающаго истощеніе силъ. Съ другой стороны, на такія непріятныя ощущенія, какъ напримѣръ, на тѣ, которыя сопровождаютъ болѣзненную операцію, слѣдуетъ смотрѣть какъ на благо, ибо они доставляютъ намъ здоровье и удовольствіе. Добродѣтель есть искусство, дающее возможность мудрецу дѣлать все то, что способствуетъ его счастью и избѣгать всего, что ему противорѣчитъ. Она не есть высочайшее благо, но истинное и единственное средство его достигнуть [6]).

Благодаря своей совершенной ясности, антимистическому направленію и легкости своего примѣненія, принципы эпикуреизма должны были стать опаснымъ соперникомъ суровой религіи Портика. Особенно благосклонно восприняла эти принципы Италія: послѣдователями ихъ въ этой странѣ были поэтъ Лукрецій, авторъ поэмы De rerum natura, Т. Кассій, Л. Торкватъ, Т. Помпоній Аттикъ, Цезарь, Горацій, Плиній Младшій. Въ то время, какъ стоицизмъ представлялъ при Цезаряхъ республиканскую оппозицію, эпикуре-

---

[6]) Diog. L., X, 140: Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως.

измъ, счастливый тѣмъ, что осуществляетъ идеалъ учителя подъ эгидою „сильной и уважаемой“ власти, соединилъ вокругъ своего знамени приверженцевъ новаго порядка вещей. Покровительствуемый императорами, эпикуреизмъ съ одной стороны уничтожалъ то, что еще оставалось отъ подточеннаго зданія политеизма, съ другой—нападалъ на новую вѣру и на сверхъестественное, исповѣдуемое христіанами.

---

§ 20

Скептическая реакція. — Пирронизмъ. [1])

Аристотель въ одно и то же время былъ и жаркимъ теоретикомъ и убѣжденнымъ догматическимъ философомъ. Безучастные къ отвлеченной наукѣ Зенонъ и Эпикуръ тѣмъ не менѣе признавали значеніе ея въ жизни: по мнѣнію стоиковъ, которые въ этомъ вопросѣ расходятся съ циниками, она учитъ насъ познавать Провидѣніе въ природѣ и исторіи, подчиняться его власти и слѣдовать его внушеніямъ; согласно эпикурейцамъ, она освобождаетъ насъ отъ суевѣрія и предразсудковъ, отравляющихъ существованіе; обѣ школы согласны, что существуетъ извѣстный критерій истинности. Въ противоположность догматизму перипатетиковъ, въ лицѣ Пиррона Элидскаго [2]), современника Аристотеля и близкаго друга Александра Великаго возникаетъ скептическая оппозиція, начатая раньше Демокритомъ и Прота горомъ. Подобно сократикамъ, подобно Эпикуру и Зенону, своимъ младшимъ современникамъ, Пирронъ также стремится къ спокойствію духа и внутреннему міру (ἀταραξία); но онъ сомнѣвается, чтобы наука была въ состояніи дать намъ это. Въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ двухъ философскихъ школъ, которыя сходились-бы по существеннымъ вопросамъ. Мало того, что умозрѣніе не даетъ намъ душевнаго мира, источника истиннаго счастья,—оно повергаетъ насъ еще въ безпокойство, неизвѣстность, въ неразрѣшимыя противорѣчія. Оно безполезно, потому что раздуваетъ и порождаетъ безконечные споры; оно невозможно, потому что во всѣхъ вещахъ можно показать двѣ противоположныя стороны (ἀντιλογία, ἀντίθεσις τῶν λόγων). Сущность вещей для насъ непостижима (ἀκατάληπτος). Мудрецъ во вкусѣ Пиррона избѣгаетъ высказываться догматически въ томъ или иномъ направленіи, до послѣдней возможности скрываетъ свое мнѣніе (ἐπέχειν, ἐποχή) и не поддается страстному увлеченію спора. Онъ воздерживается, какъ отъ безусловнаго отрицанія,

---

[1]) Diogène L., IX.—Sextus Emp., Hypot. Pyrrh., I. — Ritter et Preller стр. 333 ss.

[2]) Род. около 703 г.

такъ и отъ категорическаго утвержденія. Такимъ образомъ онъ отличается и отъ догматическихъ философовъ, признающихъ существованіе истиннаго познанія, и отъ тѣхъ догматиковъ (софистовъ), которые доказываютъ его невозможность

Врачъ Тимонъ [3]), почитатель и другъ Пиррона Элидскаго въ числѣ прочихъ скептическихъ сочиненій издалъ сатирическую поэму (οἱ σίλλοι), отрывки которой сохранились у Евсевія, въ его Praeparatio evangelica; въ этой поэмѣ выставлены на видъ противорѣчія метафизиковъ отъ Θалеса до академика Аркезилая. Ученіе его сводится къ тремъ пунктамъ: 1° догматическіе философы не въ состояніи доказать исходной точки своихъ разсужденій, которая поэтому необходимо остается въ видѣ простой гипотезы; 2° невозможно имѣть объективное познаніе вещей: мы знаемъ только то, чѣмъ онѣ намъ кажутся, но никогда не узнаемъ того, что представляютъ онѣ сами по себѣ, независимо отъ нашего ума и нашихъ чувствъ; 3° чтобы достичь счастья, слѣдуетъ поэтому отказаться отъ безплодныхъ умозрѣній и во всемъ неуклонно слѣдовать закону природы.

Пирронизмъ есть скорѣе улыбка сожалѣнія, недоумѣвающее пожатіе плечей, нежели серьезная и научная критика. Тѣмъ не менѣе, будучи изложенъ въ формѣ живой и занимательной, онъ снова поднималъ важный вопросъ о достовѣрности познанія и, благодаря соперничеству Академіи съ молодой догматической школой стоиковъ, не замедлилъ прочно утвердиться на каθедрѣ Платона. Постановка критической проблемы возвѣстила въ Греціи эпоху разума; новое появленіе этой проблемы вслѣдъ за смертью Аристотеля открываетъ періодъ старческаго упадка греческой философіи.

---

§ 21.

Аркезилай. — Карнеадъ (Новая Академія).

Принимая характеръ скептицизма, Академія только довела до крайностей свой основной принципъ и, такъ сказать, возвратилась къ своей колыбели. Вспомнимъ, въ самомъ дѣлѣ, что скептицизмъ былъ исходной точкой ученія Сократа и Платона. Съ этимъ новымъ фазисомъ развитія академической философіи связаны имена Аркезилая и Карнеада.

Аркезилай [1]), родомъ изъ Питаны въ Эоліи, наслѣдникъ схоларха Кратеса, возвратился къ сократической методѣ и не излагалъ никакой системы;

---

[3]) Mullach, Timonis Phliasii fragmenta, p. 83 ss. — Wachsmuth, De Timone Phliasio cæterisque sillographis græcis, Lips., 1859.

[1]) 318-244. — Источники: Diog. L. IV. — Sextus Emp., Hyp. Pyrrh., I. — Adv. math., VII. — R. et P. 404 ss.

ограничиваясь развитіемъ ума своихъ слушателей и пріучая ихъ мыслить самостоятельно, изслѣдовать и различать истинное отъ ложнаго, онъ исповѣдывалъ лишь одинъ догматъ, именно: допускать что либо не иначе, какъ съ оговоркою и ограниченіемъ. Будучи первоначально философомъ критическаго направленія, Аркезилай былъ увлеченъ догматической оппозиціей Зенона, направленною противъ крайняго скептицизма. Яснымъ понятіямъ (φανατασίαι καταληπτικαί), которыя Зенонъ выставилъ въ качествѣ критерія истинности, Аркезилай противопоставилъ многочисленныя заблужденія, къ которымъ приводятъ насъ чувства. Заходя въ своемъ скептицизмѣ дальше Сократа, говорившаго: я знаю только то, что ничего не знаю, Аркезилай прибавилъ: даже этого я не знаю навѣрное. Однако онъ не провелъ этого принципа послѣдовательно до конца. Достовѣрность, отвергнутую въ метафизикѣ, онъ допускалъ для морали, въ чемъ такимъ образомъ сходился съ ученіемъ стоиковъ. Но логическая послѣдовательность заставила его учениковъ распространить скептицизмъ на области морали и религіи.

Самый послѣдовательный между учениками Аркезилая, Карнеадъ [1]) ничѣмъ не отличается отъ софистовъ пятаго вѣка и ведетъ борьбу съ ученіемъ стоиковъ на почвѣ морали и религіи, равно какъ въ метафизикѣ и критикѣ. Обладая большимъ діалектическимъ дарованіемъ, онъ искусно раскрываетъ противорѣчія, въ которыхъ запуталась стоическая теологія. Божество Портика есть душа міра: какъ душа она обладаетъ чувствомъ. Но чувствованіе есть видоизмѣненіе (ἑτεροίωσις). Значитъ, Божество стоиковъ можетъ видоизмѣняться. Но то, что видоизмѣняется, можетъ измѣниться въ нѣчто другое, зачахнуть и умереть. Итакъ, Божество стоиковъ не вѣчно, ихъ чувствующій Богъ не есть Богъ. Кромѣ того, какъ существо не сверхчувственное Богъ Портика есть существо тѣлесное, и уже поэтому онъ не можетъ быть существомъ неизмѣннымъ. Если Богъ существуетъ, продолжаетъ Карнеадъ, онъ есть существо конечное, или безконечное. Если конечное, значитъ онъ составляетъ часть совокупности вещей, онъ есть часть Всего, а не Сущесто полное, цѣлое, совершенное. Если онъ есть существо безконечное, то онъ неизмѣненъ, неподвиженъ, не подлежитъ видоизмѣненію и лишенъ чувствованія, то есть, въ этомъ случаѣ, онъ не есть существо живое и дѣйствительно сущее. Слѣдовательно, Богъ не можетъ быть познанъ ни какъ существо конечное, ни какъ существо безконечное. Если онъ существуетъ, то онъ или безтѣлесенъ, или обладаетъ тѣломъ: если у него тѣла нѣтъ, то онъ сверхчувственъ, то есть представляется абстракціей; если же онъ тѣлесенъ, то не вѣченъ. Богъ или добродѣтеленъ, или лишенъ этого качества: но что значитъ добродѣтельный Богъ, какъ не то, что это есть Богъ, признающій добро какъ законъ, которому подчинена его воля, то есть,

---

1) 215-130. — Источники: Diog. L. IV. — Sextus Emp., Adv. math., VII. — R, A P. 408 ss.

Богъ, который не есть самъ Существо верховное? Съ другой стороны, развѣ Богъ, лишенный добродѣтели, не былъ бы существомъ стоящимъ ниже человѣка? Итакъ, понятіе Бога есть понятіе противорѣчивое со всевозможныхъ точекъ зрѣнія.

Точно такимъ же образомъ поступилъ Карнеадъ съ понятіями права, долга, отвѣтственности и, будучи разъ въ Римѣ, произнесъ въ этомъ смыслѣ двѣ рѣчи, въ первый день въ пользу справедливости, на слѣдующій — противъ нея. Въ морали, какъ и въ метафизикѣ, нѣтъ ничего безусловно достовѣрнаго. За недостаткомъ очевидности, въ теоріи, какъ и въ практикѣ, слѣдуетъ довольствоваться вѣроятнымъ (τὸ πιθανόν) — Пробабилизмъ.

У схолархов, преемниковъ Карнеада, новоакадемическій скептицизмъ уступаетъ мѣсто критическому эклектизму, нелишенному своеобразности, затѣмъ синкретизму, который безразлично склеивалъ воедино ученія Платона, Аристотеля, Зенона, Эпикура и Аркезилая.

---

§ 22.

Чувственный скептицизмъ (позитивизмъ древнихъ).

На ряду съ скептицизмомъ идеалистическимъ, начало котораго восходитъ къ Элейской школѣ, чувственный скептицизмъ Протагора, Аристиппа, Тимона преемственно передается въ цѣломъ рядѣ ученыхъ, по преимуществу врачей, изслѣдованія которыхъ неизмѣнно ведутъ къ такому заключенію: не существуетъ критерія истинности, невозможно имѣть познаніе вещей самихъ въ себѣ. Эмпирическій скептицизмъ считаетъ себя даже болѣе рѣшительнымъ, нежели новая Академія. Аркезилай и Карнеадъ черпаютъ свои доводы изъ діалектики и изъ противовѣчій, въ которыя она неизбѣжно впадаетъ; эмпирическій скептицизмъ, первообразъ новѣйшаго позитивизма, отличавшійся впрочемъ большею послѣдовательностью [1]), опирается сверхъ того на рядъ фактовъ, взятыхъ изъ физіологіи и опыта. Одинъ изъ скептиковъ этой школы, Энезидемъ Кноссій [2]), въ своихъ Восьми книгахъ о пирронизмѣ, драгоцѣнные отрывки которыхъ сохранены Секстомъ [3]), излагаетъ основанія, которыми руководился Пирронъ и которыя заставляютъ его самого подвер-

---

[1]) Дѣйствительно, скептицизмъ эмпириковъ, не довольствуясь отпоромъ притязаній метафизиковъ, стремится включить въ свою область положительное знаніе и останавливаетъ полетъ опытныхъ наукъ, успѣхи которыхъ, послѣ Аристотеля вплоть до Галена, весьма незначительны. Тѣмъ не менѣе, на эмпиризмъ древнихъ и на новѣйшій позитивизмъ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на проявленія одного и того же стремленія.

[2]) Источники: Sextus Empiricus. — Rit. et Pr. p. 490 и ss.

[3]) Sextus Empiricus, Hypotyp. Pyrrhon., I. — Diog. L. IX.

гнуть сомнѣнію возможность достовѣрнаго знанія. Эти поводы къ сомнѣнію (τρόποι ἢ τόποι ἐποχῆς) суть:

1° Различіе организаціи чувственныхъ существъ, а отсюда неодинаковыя, нерѣдко прямо противоположныя впечатлѣнія, производимыя однимъ и тѣмъ же предметомъ. Подобно тому какъ страдающій желтухою видитъ все въ желтомъ цвѣтѣ, точно также можетъ быть, что одинъ и тотъ же предметъ является каждому животному подъ различными цвѣтами и въ неодинаковыхъ очертаніяхъ.

2° Различія въ организаціи человѣка. Если бы мы воспринимали все одинаковымъ образомъ, то у всѣхъ насъ были бы - чего нѣтъ на самомъ дѣлѣ - одни и тѣже впечатлѣнія, одни и тѣже идеи, чувства, стремленія.

3° Взаимное несоотвѣтствіе различныхъ органовъ чувствъ въ одномъ и томъ же индивидуумѣ. Тотъ же самый предметъ можетъ произвести на два чувства различныя впечатлѣнія. Вотъ столъ, который пріятно отпечатлѣвается въ глазу, но жостокъ для осязанія; вотъ птица, восхищающая зрѣніе, но оскорбляющая слухъ. Кромѣ того, каждый чувственный предметъ представляется намъ, какъ составной изъ весьма различныхъ элементовъ; яблоко, напримѣръ, состоитъ изъ чего-то гладкаго, пахучаго, сладкаго, желтаго и краснаго. Тутъ возможны два преположенія. Можетъ статься, что плодъ, о которомъ идетъ рѣчь, есть нѣчто простое, которое само по себѣ не есть ни гладкое, ни сладкое, ни цвѣтное, а только опредѣляетъ впечатлѣніе sui generis для каждаго отдѣльнаго чувства, впечатлѣніе, зависящее отъ особенной природы чувствующаго органа. Но можетъ быть и то, что яблоко, о которомъ говорится, далеко не будучи простымъ предметомъ, есть нѣчто гораздо болѣе сложное, нежели это намъ представляется; возможно, что оно заключаетъ въ себѣ безконечное множество другихъ весьма существенныхъ элементовъ, но только мы не имѣемъ о нихъ никакого представленія, благодаря возможности отсутствія у насъ соотвѣтствующихъ чувствъ.

4° Обстоятельства и состоянія, въ которыхъ находится чувственный предметъ, дѣлаютъ производимыя этимъ предметомъ впечатлѣнія до безконечности разнообразными. Вещи представляются намъ совершенно иначе въ состояніи бодрствованія, нежели когда мы спимъ, иначе въ молодости, нежели въ старости, въ здравомъ состояніи мозга иначе, нежели въ состояніи опьяненія.

5° Неопредѣленность познанія, являющаяся результатомъ положенія вещей, ихъ удаленности и вообще условій нахожденія въ пространствѣ. Видимое издали судно кажется неподвижнымъ; горящая среди бѣла дня звѣзда невидима; слонъ кажется огромнымъ вблизи, но на извѣстномъ разстояніи малымъ; шея голуба мѣняетъ окраску, смотря потому, съ какой стороны наблюдать ее. Итакъ, конкретныя явленія всегда опредѣляются относительнымъ положеніемъ предмета и степенью его удаленности; а такъ какъ предметы, подлежащіе нашему наблюденію, по необходимости находятся въ из-

вѣстномъ положеніи и на нѣкоторомъ разстояніи, то мы, конечно, можемъ сказать, что̀ они представляютъ собою въ такомъ положеніи и на такомъ разстояніи, но не то, что̀ они суть помимо и независимо отъ этихъ отношеній. Опытъ всегда даетъ лишь относительное познаніе.

6° Никакое чувствованіе не есть чистое; къ каждому, напротивъ, примѣшаны разнородные элементы, истекающіе частью изъ внѣшняго міра, частью изъ насъ самихъ. Звукъ, напримѣръ не одинаково слышенъ въ густомъ и разрѣженномъ воздухѣ. Пряности сильнѣе пахнуть въ комнатѣ и подогрѣтыя, нежели на воздухѣ и холодныя. Тѣла легче въ водѣ, нежели на воздухѣ. Равнымъ образомъ, въ дѣлѣ чувствованія слѣдуетъ не упускать изъ виду того, что мы сами прибавляемъ къ нему, будетъ ли то зависѣть отъ нашего тѣла, или ума. Слѣдуетъ замѣтить вліяніе, которое имѣетъ на чувствованіе глазъ, его ткани, его влаги: данный предметъ мнѣ кажется голубымъ, а сосѣду зеленымъ. И наконецъ, слѣдуетъ неупускать изъ виду вліяніе нашего разума, ту обработку, которой онъ (быть можетъ) подвергаетъ данныя нашихъ чувствъ, чтобы составить изъ нихъ представленія и понятія.

7° Качества измѣняются сообразно съ количествами. Рогъ козы (цѣлое) черенъ, отломки его (части)—бѣлы. Вино, принятое въ небольшомъ количествѣ, подкрѣпляетъ, въ большомъ—ослабляетъ. Нѣкоторые яды, принятые въ чистомъ видѣ, смертельны, но они употребляются какъ лекарство, будучи смѣшаны съ другими веществами.

8° Мы воспринимаемъ только явленія и отношенія, но никогда не познаемъ самыхъ вещей. Мы знаемъ, что представляютъ вещи по отношенію къ другой вещи и къ намъ, но рѣшительно не знаемъ, что онѣ такое по отношенію къ самимъ себѣ.

9° Послѣднее основаніе къ сомнѣнію, и одно изъ самихъ важныхъ, это—вліяніе привычки, воспитанія и той общественной и религіозной среды, гдѣ оно имѣетѣ мѣсто. Мы относимся совершенно привычнымъ образомъ къ солнцу, которое часто видимъ; комета, являющаяся въ исключительныхъ случаяхъ, производитъ на насъ очень сильное впечатлѣніе. Мы цѣнимъ рѣдкое и пренебрегаемъ общеизвѣстнымъ, хотя бы это послѣднее имѣло больше дѣйствительной цѣнности, нежели первое. Для Еврея, воспитаннаго въ поклоненіи Іеговѣ, Юпитеръ—не болѣе какъ простой идолъ; для Грека, выросшаго въ культѣ Зевса, Іегова есть богъ ложный. Предположимъ, что Еврей родится Грекомъ и пусть явится Грекъ изъ потомстса Авраама; роли совершенно измѣнятся. Еврей воздерживается отъ употребленія крови животныхъ, потому что такъ приказываетъ ему религія; Грекъ ни мало не стѣсняется употреблять кровь въ пищу, такъ какъ жрецы греческіе не находятъ въ этомъ ничего неприличнаго. Другая страна, другіе нравы. Разсуждать о томъ, что такое Богъ самъ по себѣ и независимо отъ человѣческихъ понятій, познавать добро и зло независимо отъ человѣческихъ представленій, добро и зло само по себѣ,—это совершенно невозможно.

Тотъ же самый философъ подвергаетъ критикѣ [4]) идею причины. Существенные черты этого критическаго разбора мы находимъ впослѣдствіи у Шотландца Д. Юма. Ни въ мірѣ тѣлъ, ни въ мірѣ нематеріальномъ, ни между тѣлами и духомъ, по мнѣнію Энезидема, непостижно отношеніе причинности. Причина, производящая тѣла не можетъ быть тѣломъ: нельзя понять, въ самомъ дѣлѣ, какъ изъ единицы можетъ явиться два, изъ двухъ три и такъ далѣе На томъ же самомъ основаніи такой причиной не можетъ считаться и не матеріальная сущность. Существо нематеріальное не можетъ коснуться матеріи и матерія не можетъ коснуться его, оно не можетъ дѣйствовать на матерію или подвергаться дѣйствію съ ея стороны. Матеріальное не можетъ произвести нематеріальное и vice versa, потому что слѣдствіе должно необходимымъ образомъ имѣть ту же природу, что и причина: никогда лошадь не производитъ человѣка и vice versa. Итакъ, разсуждая о томъ, что мы называемъ причиною, приходится сказать, что существуютъ только тѣла и существа нематеріальныя, Причинъ же въ собственномъ смыслѣ слова не существуетъ.

Къ тому же самому результату придемъ, если станемъ разсматривать вопросъ съ точки зрѣнія движенія и покоя. Невозможно, въ самомъ дѣлѣ, чтобы покой производилъ движеніе, или движеніе—покой. Равнымъ образомъ покой не можетъ производить покой и движеніе—движеніе.

Причина или одновременна съ своимъ слѣдствіемъ, или предшествуетъ ему, или слѣдуетъ за нимъ. Въ первомъ случаѣ, слѣдствіе можетъ быть причиной, а причина слѣдствіемъ; во второмъ случаѣ, пока дѣйствуетъ причина, нѣтъ слѣдствія, а разъ произведено слѣдствіе, нѣтъ дѣйствующей причины. Третій случай есть нелѣпое предположеніе.

То, что мы называемъ причиной, дѣйствуетъ или само собой, непосредственно, или посредственно. Если принять первое предположеніе, то придется допустить, что причина дѣйствуетъ всегда и во всѣхъ случаяхъ, а это опровергается опытомъ. Во второмъ случаѣ, посредствующее можетъ быть причиною на столько же, насколько и сама предполагаемая причина.

То, что считается причиной, обладаетъ или однимъ и тѣмъ же качествомъ, или нѣсколькими. Въ первомъ случаѣ не требовалось бы, чтобы мнимая причина дѣйствовала всегда и при всевозможныхъ обстоятельствахъ одинаковымъ образомъ, да этого и нѣтъ въ дѣйствительности. Солнце, напримѣръ, то жаритъ, то согрѣваетъ безъ жара, то свѣтитъ безъ жара и тепла; оно дѣйствуетъ различнымъ образомъ на глину, которая затвердѣваетъ, на кожу, которая дѣлается смуглою, на плоды, покрывающіеся яркимъ румянцемъ: слѣдовательно, солнце обладаетъ различными свойствами. Но, съ другой стороны, нельзя сказать, что оно обладаетъ этими неодинаковыми свой-

---

[4]) Sextus Empiricus, Adv. math., IX, p. 220 и ss.

ствами, потому что, въ такомъ случаѣ, оно разомъ все сожгло-бы, расплавило, сдѣлало твердымъ.

Возражать, что слѣдствіе, производимое солнцемъ, зависитъ отъ свойствъ предмета, который подвергается вліянію его лучей, значитъ подтверждать скептическую теорію: это значитъ допускать, что глина, которую солнце дѣлаетъ твердою, и воскъ, тающій подъ его лучами, суть причины настолько же, насколько и солнце, что, слѣдовательно, истинная причина заключается во взаимномъ соприкосновеніи солнечныхъ лучей и предмета, на который они дѣйствуютъ, Но именно это-то соприкосновеніе и непонятно: ибо оно происходитъ или непрямо, посредственно, или прямо и непосредственно. Если непрямо, то дѣйствительнаго соприкосновенія не существуетъ; если же прямо и непосредственно, то и въ этомъ случаѣ, нѣтъ соприкосновенія а есть соединеніе, сліяніе, отождествленіе двухъ предметовъ.

Подобно дѣйствію производящему также непостижимо и дѣйствіе подчиненное или страданіе. Терпѣть и страдать — это принадлежность существа неполнаго, въ извѣстной степени лишеннаго существованія. Поскольку я нахожусь въ положеніи страдательномъ, я не существую. Итакъ, претерпѣвать, значитъ быть и не быть въ одно и тоже время: это противорѣчіе. Понятіе дѣлаться, становиться, вообще говоря, заключаетъ противорѣчіе in adjecto, и нелѣпо говорить, что глина дѣлается твердою, воскъ становится мягкимъ: это значитъ утверждать, что, въ одно и то же время, глина и мягка и тверда, воскъ и твердъ и мягокъ, то есть, доказывать существованіе того, чего нѣтъ на самомъ дѣлѣ, и наоборотъ. Итакъ, въ дѣйствительности ничто не становится, а, слѣдовательно, не существуетъ причинности. Невозможность отношенія причинности, это все равно, что невозможность становленія (du devenir), перемѣны.

Другой скептикъ, Агриппа, жившій почти столѣтіемъ позже Энезидема, точно также настаиваетъ на относительномъ и субъективномъ характерѣ нашихъ понятій, на разногласіи философовъ, на ихъ любви къ гипотезамъ, на логическихъ кругахъ, въ которыхъ вертятся ихъ разсужденія [5]), наконецъ, на томъ обстоятельствѣ, что силлогистическое разсужденіе не можетъ дать достовѣрныхъ результатовъ, потому что каждая большая посылка есть выводъ изъ предшествовавшаго силлогизма, и такъ далѣе до безконечности (regressus in infinitum).

Послѣдній и самый смѣлый изъ этихъ скептиковъ позитивнаго направленія есть Секстъ Эмпирикъ, врачъ замѣчательной учености, жившій въ Александріи около 300 г. нашего лѣтосчисленія и оставившій драгоцѣнные съ исторической точки зрѣнія труды; Пирроническія Гипотезы и трактатъ Противъ математиковъ. Нападая на науку, которая, благо-

---

[5]) Стоики доказывали, напримѣръ, бытіе Божіе совершенствомъ вселенной, а совершенство вселенной существованіемъ Бога.

даря очевидности своихъ основоначалъ, служила последнимъ убежищемъ для догматизма и метафизики, онъ объявляетъ недостоверными не только грамматику, реторику, музыку, астрономію и собственно философскія науки, но даже ариѳметику и геометрію, где онъ находитъ то основное противоречіе, что линія въ одно и тоже время имеетъ протяженіе и составлена изъ точекъ, протяженія неимеющихъ. Ни одна наука не пользуется преимуществомъ быть достоверною; какъ въ математическихъ наукахъ, такъ и въ физике, какъ въ логике, такъ и въ морали все неопределенно, возбуждаетъ сомненія, противоречиво какъ съ теоретической, такъ и методологической стороны. Истинный, то есть Пирроновскій скептицизмъ допускаетъ и даже это утвержденіе о недостоверности всехъ наукъ лишь со всевозможными ограниченіями. Утверждать положительнымъ образомъ, что метафизика въ томъ смысле, какой давали ей перипатетики, то есть, познаніе вещей самихъ въ себе, невозможна, значитъ все еще держаться догматизма и метафизики. Въ этомъ, по мненію последователей Пиррона, заключается ошибка новоакадемическаго скептицизма, который есть не что иное, какъ отрицательный догматизмъ. Истинный скептикъ воздерживается отъ всякаго безусловнаго сужденія, каково-бы оно не было. Путемъ полнаго философскаго безпристрастія (ἐποχή) онъ достигаетъ если не полнаго безстрастія, то по крайней мере того такта и нравственнаго равновесія (μετροπάθεια), которое составляетъ истинное счастье. Подобно стоику и эпикурейцу, скептикъ преследуетъ прежде всего практическую цель, но путь, который ведетъ его, заключается въ воздержаніи отъ онтологіи. Его система состоитъ въ томъ, чтобы не иметь системы, и если-бы ему пришла фантазія возвести себя въ догму, то онъ долженъ усумниться въ себе самомъ.

Но, сомневаясь въ себе самомъ, скептицизмъ произносилъ свой собственный приговоръ.

---

§ 23.

Научное движеніе. [1])

Въ то время, какъ философы разсуждали о критеріе истины и приходили, большею частью къ заключенію, что его не существуетъ, науки, поочередно отделявшіяся отъ ствола первоначальной σοφία, получали удивительное развитіе на греческихъ островахъ Средиземнаго Моря и въ Египте, где математика процветала еще въ ту эпоху, когда сама Греція была страной

---

[1]) См. Montucla, Histoire des sciences mathématiques, особенно первые два тома. Par. 1758.

варварской. Опытное изученіе человѣческаго тѣла подвигалось, правда, очень медленно. Подобно философіи, его какъ-бы парализовало предвзятое мнѣніе, что чувства обманчивы и разумъ не обладаетъ способностью исправлять ихъ ошибки. Вообще говоря, нетерпѣливый духъ Грековъ постоянно привлекалъ ихъ болѣе къ разсужденію и умозрѣнію a priori, нежели къ кропотливому и упорному занятію наблюденіемъ и опытомъ. Но тѣ науки, гдѣ разсужденіе играетъ главную роль, именно математика съ примѣненіемъ къ физикѣ, словомъ, науки точныя дѣлали весьма быстрые успѣхи, Однѣ эти науки не подверглись гибельному вліянію всеобщаго скептицизма. Вопреки нападеніямъ эмпиризма, нельзя было разумнымъ образомъ сомнѣваться въ той истинѣ, что дважды два четыре и что три угла въ треугольникѣ равняются двумъ прямымъ. Въ Сициліи, гдѣ продолжались пиѳагорейскія преданія, Гикетъ и Архимедъ Сиракузскій въ 3 вѣкѣ до Р. Х. придерживаются системы астрономіи, довольно сходной съ Коперниковой. Архимедъ обогатилъ физику новымъ пріемомъ опредѣленія вѣса различныхъ тѣлъ, зажигательными стеклами, безконечнымъ винтомъ, а своею теоріей рычага создалъ раціональную механику. Соотечественникъ Пиѳагора Аристархъ Самосскій предложилъ около того же времени измѣрять разстояніе земли отъ солнца посредствомъ дихотоміи луны и, что еще болѣе важно—ибо предложенный способъ былъ признанъ неудобнымъ—онъ попытался замѣнить геоцентрическую систему Аристотеля гипотезой о движеніи земли вокругъ солнца. Эта теорія, которую принялъ и развилъ Селевкъ изъ Селевкіи въ Вавилоніи, но которую объявили нечестивою стоики и отвергъ самъ Птоломей, знаменитѣйшій, если не самый замѣчательный изъ Александрійскихъ астрономовъ, могла одолѣть теорію ей враждебную только въ новѣйшія времена, благодаря Копернику, Кеплеру и Галилею.

Стоявшій на противоположномъ берегу Средиземнаго моря городъ Александрія, основанный во второй половинѣ четвертаго столѣтія завоевателемъ, давшимъ ему свое имя, сдѣлался во время Птоломеевъ научнымъ, и промышленнымъ всемірнымъ центромъ. Здѣсь-то, гораздо скорѣе, нежели въ Аѳинскихъ школахъ, слѣдуетъ искать законныхъ духовныхъ потомковъ Платона и Аристотеля. Аѳины, изгнавшіе царя науки, навсегда потеряли первенствующее значеніе. Духъ Стагирита перешелъ къ его ученику, а отъ Александра къ Птоломею и къ его преемникамъ. Музей, основанный ими въ новой столицѣ Египта, оказывается поразительнымъ учрежденіемъ и такою попыткою организаціи научнаго дѣла, съ которой ничто не можетъ сравниться ни въ древности, ни въ новое время. Ученые всевозможныхъ національностей жили въ Музеѣ на счетъ Государства и тысячи учениковъ стекались туда изъ всѣхъ сосѣднихъ странъ. Естествоиспытатели имѣли тамъ въ своемъ распоряженіи ботаническій садъ, обширныя зоологическія коллекціи, анатомическій амфитеатръ; астрономы имѣли обсерваторію; литераторы, грамматики, филологи пользовались великолѣпною библіотекою, гдѣ въ первые вѣка нашей эры числилось до семисотъ тысячъ томовъ. Здѣсь то. около 290 г. Эвклидъ написалъ свои

Начала геометріи, свои трактаты о Гармоніи, Оптикѣ и Катоптрикѣ; здѣсь Эратосфенъ, главный библіотекарь при Птоломеѣ Филадельфѣ, предпринялъ свои замѣчательные труды по астрономіи, географіи и исторіи; Аполлоній изъ Перги издалъ свой трактатъ О коническихъ сѣченіяхъ; Аристиллъ и Тимохаръ произвели наблюденія, которыя послужили основаніемъ къ открытію предваренія равноденствій астрономомъ Гиппархомъ; Птоломей написалъ Альмагестъ (μεγάλη σύνταξις), который вплоть до Коперника оставался общепризнаннымъ кодексомъ астрономіи, а также Географію, которая употреблялась въ школахъ Европы впродолженіи четырнадцати столѣтій. Шарообразная форма земли, ея полюсы, ось, экваторъ, арктическіе и антарктическіе круги, точки равноденствій, солнцестоянія, неодинаковость климатовъ на земномъ шарѣ стали съ этой поры ходячими понятіями среди ученыхъ. Механизмъ фазисовъ луны былъ совершенно понятъ, а межзвѣздныя пространства сдѣлались предметомъ постоянныхъ вычисленій, хотя и не увѣнчавшихся полнымъ успѣхомъ.

Съ другой стороны, литература и искусства подъ покровительствомъ двора разрабатывались съ величайшимъ усердіемъ. Литература и ея исторія, филологія, критика стали науками. Еврейская Библія переведена была на греческій языкъ, равно какъ и другія книги восточнаго происхожденія. Благодаря соприкосновенію буддиста съ евреемъ, Грека съ Египтяниномъ, самыя различныя религіи познали другъ друга и отсюда явилась съ одной стороны сравнительная теологія, а съ другой — сляніе вѣрованій, нѣчто вродѣ религіознаго эклектизма, который подготовилъ почву для католическаго единства.

---

§ 24.

Эклектизмъ. [1]

Научное движеніе въ Александріи было во второмъ вѣкѣ внезапно остановлено римской централизаціей. Греческій геній сталъ съ тѣхъ поръ проявлять очевидныя черты дряхлости. Литература и искусства быстро пришли въ упадокъ Философія, страдавшая скептицизмомъ какъ какой-то неизлечимой болѣзнью, оторванная сверхъ того отъ живительной почвы народной жизни, была осуждена на безплодіе. Послѣ врача Галена и астронома Птоломея физическія науки остаются въ неподвижномъ состояніи. Съ одной стороны, религія предковъ стала предметомъ издѣвательства и насмѣшки; съ другой стороны, нравственность, которая должна была занять мѣсто религіи,

---

[1]) Источники: Suidas.—Les Traités de Philon le Juif, de Plutarque (de Chérонée) et d'Apulée.—Eusèbe, Praep. evangelica, XI, XV и т. д.

нерѣшительно колебалась между пошлостью эпикуреизма и утопіями Портика; идеалъ, къ которому она стремилась, именно, душевный миръ, казалось, бѣжалъ отъ нея, по мѣрѣ того какъ она думала, что приближается къ нему. Въ этомъ состояніи старческаго безсилія, греческая мысль съ любовью обращалась къ днямъ своей былой творческой силы; она заинтересовалась исторіей, археологіей, однимъ словомъ, прошедшимъ. Ставши въ скептическое отношеніе къ самому скептицизму, безсильная создать оригинальныя системы, она сдѣлалась эклектическою и жила воспоминаніями. Древнія философскія школы, изъ которыхъ каждая имѣла еще недавно свое собственное основное начало, свою особенную печать и индивидуальный характеръ, Академія, Лицей, Портикъ, теперь, послѣ трехсотлѣтней борьбы, постепенно примирились, чтобы слиться въ концѣ концевъ въ безцвѣтномъ синкретизмѣ.

Впрочемъ, немощность не была единственной причиной этого слиянія. Пока іудейство сохраняло свою національную и исключительную форму, оно не представляло опасностей. Но, когда Филонъ Александрійскій попытался примирить Мозаизмъ и Платона, когда Іисусъ и апостолъ Павелъ изъ Тарса освободили его отъ національной оболочки, ничто не противодѣйствовало болѣе распространенію еврейскихъ религіозныхъ ученій въ греко-римскомъ мірѣ; уже давно многіе склонялись къ монотеизму. Стоицизмъ прямо провозгласилъ его, но онъ обращался исключительно къ людямъ образованнымъ. Христіанство было религіей въ истинномъ смыслѣ слова. Будучи въ высокой степени народнымъ, оно обращалось не только къ людямъ ученымъ, но и къ темнымъ, бѣднымъ и простымъ, ко всѣмъ тѣмъ, кто желалъ пришествія лучшаго міра (βασίλεια τοῦ θεοῦ). Вотъ почему это былъ страшный противникъ, въ присутствіи котораго необходимо было сомкнуть ряды тѣснѣе и соединить въ одно цѣлое disjecta membra древней философіи.

Библейскому откровенію былъ противопоставленъ Пиѳагоръ и Платонъ; Богу евреевъ и христіанъ-богъ Ксенофана, Сократа и Аристотеля. По примѣру стоиковъ, пытались примирить традиціонный пантеизмъ съ монотеизмомъ посредствомъ пантеистической идеи верховнаго и единаго начала, которое олицетворяется въ рядѣ второстепенныхъ божествъ: представленіе, которое, въ своемъ переходѣ къ монотеизму, выразилось въ эонахъ христіанскихъ гностиковъ, въ Sephiroth'ахъ еврейскихъ каббалистовъ и въ ипостасяхъ католической теологіи. Сообразно съ характеромъ греческаго народнаго духа и въ противоположность основному стремленію христіанства, прекрасное продолжало отождествляться съ добромъ, безобразное со зломъ, зло метафизическое со зломъ нравственнымъ. Добро выводили изъ ума, начала образующаго или идеальнаго, зло-изъ матеріи, борящейся съ вліяніемъ на него Идеи. Для однихъ Богъ былъ посредствующимъ началомъ, стоящимъ выше ума и матеріи и порождающимъ то и другое; для другихъ Богъ отождествлялся съ духовнымъ или идеальнымъ началомъ; онъ не былъ уже больше единствомъ противоположностей, онъ сталъ началомъ, противоположнымъ матеріи, кото-

рая съ тѣхъ поръ уже не была его произведеніемъ, дѣтищемъ, но подобно ему сдѣлалась вѣчною и равною по могуществу соперницею: это уже дуализмъ болѣе или менѣе безусловный, который въ свою очередь вліялъ на противниковъ его и отразился въ ересяхъ гностиковъ. Если Богъ одинъ безъ грѣха,-разсуждали они, то это потому, что онъ одинъ невещественъ, а такъ какъ вещество явл ется источникомъ зла, то уже тѣмъ самымъ всякое тѣлесное существо грѣшно. Отсюда выводили или неизбѣжность грѣха, или обязанность для мудреца умерщвлять тѣло аскетическими подвигами и воздержаніемъ. Христіанскому вѣрованію въ воскресеніе плоти противопоставлялся платоническій догматъ о безсмертіи души, отдѣльной отъ тѣла; созданію ex nihilo противополагалось предсуществованіе душъ и вѣчность матеріи.

Впрочемъ, врагу дѣлались весьма значительныя уступки Были готовы протянуть ему руку, лишь бы только онъ согласился поставить Орѳея, Пиѳагора, Платона наряду съ Моисеемъ, Исаіей, Св. Павломъ и признать въ мыслителяхъ древней Греціи орудія вѣчнаго λόγος. Всѣ религіи объявлялись родственными, дѣтьми первобытнаго откровенія, измѣнившагося въ разныхъ направленіяхъ, благодаря различію народностей. Самые уступчивые и свободомыслящіе люди, Модератъ, Никомахъ, Нуменій, любили называть Моисея израильскимъ Платономъ, а Платона аттическимъ Моисеемъ (Μωυσῆς ἀττικίζων). Но за исключеніемъ нѣсколькихъ христіанскихъ учителей, большая часть противниковъ отказалась принять соглашеніе, предложенное эклектиками. Будучи расположены признавать нѣкоторыя истины, разсѣянныя въ платонизмѣ, они (христіанскіе философы) тѣмъ не менѣе оспаривали оригинальность ученія Платона и утверждали, что истины эти заимствованы Платономъ изъ Библіи.

Поставленная лицомъ къ лицу съ доводами христіанъ, греческая философія принуждена была перемѣнить практиковавшіеся впродолженіи столѣтій пріемы своей полемики. Исключая нѣкоторыхъ Отцовъ Церкви, столько же толерантныхъ какъ и ученыхъ, христіане, подражая іудейству, не допускали никакой иной философіи, кромѣ экзегетики Священнаго Писанія, никакого другого критерія истины какого-либо ученія, кромѣ согласія его съ откровеніемъ, изложеннымъ въ Писаніи Такимъ образомъ, лицомъ къ лицу съ христіанствомъ, приходилось или ссылаться на тексты, или же отказаться отъ спора; аргументы, основанные на чистомъ разумѣ, разсужденіе, не опиравшееся на тексты, не имѣли теперь никакого значенія. Отсюда является у философовъ той эпохи чрезвычайная любовь къ изученію текстовъ философовъ предшествовавшихъ, особенно Платона и Аристотеля, увлеченіе, которое выродилось въ настоящій буквоѣдный фетишизмъ, не менѣе исключительный, чѣмъ буквопоклонничество противниковъ [2]). Сочиненія великихъ

---

[2]) Такъ какъ подлинныя сочиненія древнихъ философовъ казались недостаточными, то были сочинены Орфики, книги Гермеса, Халдейскія пророчества, и т. п. Это былъ золотой вѣкъ апокрифической литературы.

греческихъ философовъ сдѣлались чѣмъ-то вродѣ Библіи, какимъ то сверхъ естественнымъ откровеніемъ какъ со стороны содержанія, такъ и по формѣ. Они объявлены были неподражаемыми образцами, и дошло до того, что каждую фразу въ нихъ, всякое слово стали считать какъ-бы вдохновенными. Языковѣды, грамматики, критики соединились, чтобы изслѣдовать, очищать, исправлять и комментировать тексты. Старались поддѣлываться не только подъ способъ разсужденія, но и подъ стиль Платона, стиль, который для этихъ Грековъ, влюбленныхъ въ форму, былъ почти равнозначенъ содержанію. Алкиной, Аттикъ комментировали Платона; Александръ Афродизейскій — самый замѣчательный изъ этихъ комментаторовъ — посвятилъ свою ученость и остроуміе объясненію Аристотеля.

Приверженность къ буквѣ породила у многихъ самые странные предразсудки. Принимая форму за содержаніе, аллегорію за сокровенный смыслъ, Плутархъ Херонейскій и Апулей выставили Платона апостоломъ самаго низменнаго политеизма. Но съ другой стороны, Аммоній Саккасъ, основатель, правда, мало извѣстный, новоплатонической александрійской школы[3]), Лонгинъ, предполагаемый авторъ трактата О высокомъ, Эренній, преемникъ Аммонія, и особенно Плотинъ Ликопольскій съумѣли глубже проникнуть въ смыслъ ученія знаменитаго аѳинянина и дали его идеямъ ту систематическую и законченную форму, которой имъ недоставало. Въ новоплатонизмѣ, и въ частности въ философіи Плотина греческій умъ такъ сказать еще разъ собирается съ силами, чтобы окончательно и торжественнымъ образомъ выразить результатъ своихъ десятивѣковыхъ размышленій и сказать свое послѣднее слово о Богѣ, мірѣ и душѣ человѣческой.

---

§ 25.

Плотинъ и Новоплатонизмъ.

Плотинъ, родомъ изъ Ликополя въ Египтѣ, ученикъ Аммонія Саккаса Александрійскаго, прибылъ въ Римъ около 244 года и преподавалъ тамъ философію впродолженіи двадцати пяти лѣтъ. Школа, которую онъ тамъ основалъ, имѣла въ числѣ своихъ послѣдователей людей всѣхъ странъ и положеній: врачей, риторовъ, поэтовъ, сенаторовъ, даже одного императора и императрицу, Галліена и Салонину; школа его стала сборнымъ пунктомъ всего, чѣмъ обладало языческое общество въ области философіи, науки, литературы. Тамъ неутомимо объяснялись греческіе философы и имъ

---

[3]) См. Jules Simon, Histoire de l'École d'Alexandrie, 2 v. in-8, Paris 1844-45. — Vacherot, Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie, 3 v. in-8.

даже воздавалось поклоненіе подобное тому, предметомъ котораго былъ Іисусъ, апостолы и пророки со стороны христіанской общины, тогда уже многочисленной и вліятельной. Плотинъ, который рѣшился писать только пятидесяти лѣтъ, оставилъ передъ смертью (270 г.) пятьдесятъ четыре трактата, изданныхъ его ученикомъ Порфиріемъ въ шести Эннеадахъ или сочиненіяхъ, заключавшихъ по девяти трактатовъ [1]).

Главное и основное начало его системы есть эманатизмъ. Вселенная — это іерархія, которая отъ абсолютнаго Бытія спускается до абсолютнаго Небытія (матеріи) черезъ промежуточныя ступени идеальности, духовности и тѣлесности.

Метафизика. — Богъ (Единое, Форма) съ одной стороны, матерія съ другой, — это такъ сказать два противоположные полюса вселенной. Такъ какъ всякое существо состоитъ изъ матеріи и формы, то Богъ и ὕλη суть два образующія начала міра, но въ совершенно противоположномъ смыслѣ. Богъ есть δύναμις, которая все производитъ, это дѣятельная сила: матерія есть δύναμις, которая всему подчиняется, становится всѣмъ, видоизмѣняется до безконечности, это — пассивный substratum божественной дѣятельности. Принимая извѣстную форму, матерія по отношенію къ ней не составляетъ безусловной антитезы; въ концѣ же концовъ есть только одно верховное начало, Форма, Единство, Богъ.

Божественное единство не имѣетъ ничего численнаго, ибо численная единица предполагаетъ два, три и такъ далѣе, тогда какъ единство божественное равно безконечности и включаетъ въ себя все существующее. Оно не подлежитъ дѣленію подобно численной единицѣ съ ея безконечными раздѣленіями на части; оно выше нашего пониманія; это чудо чудесъ. Оно производитъ все, но ничто его не производитъ; оно есть источникъ всякой красоты, не бывши само прекраснымъ, источникъ всякой формы, не имѣя само формы, источникъ всякой мысли и ума, не бывши само по себѣ существомъ мыслящимъ и разумнымъ; оно есть начало, мѣра и конецъ всѣхъ вещей (πάντων μέτρον καὶ πέρας), не будучи само вещью въ собственномъ смыслѣ слова. Оно есть чистая мысль, свободная отъ всякой конкретной мысли, чистый свѣтъ, который даетъ намъ возможность видѣть всѣ вещи и котораго мы обыкновенно не отличаемъ отъ самыхъ вещей; оно есть основное начало всякаго добра, оно есть высочайшее благо, не будучи благимъ, какимъ можетъ быть твореніе, участвующее въ благости. Оно не обладаетъ ни благостью, ни красотою, ни умомъ; но оно есть благо, красота, самая мысль. Приписывать Богу внутреннее воспріятіе и дѣлать изъ него индивидуальное существо, значитъ умалять Бога. Наше самосознаніе есть благо для насъ, оно не было-бы благомъ для Бога. То, что темно

---

[1]) Edition complete des Ennéades, Oxford, 1835, 3 v. in-4, par Creutzer, avec la traduction de Marsile Ficiu. — M. Буилье издалъ французскій переводъ, 3 т. Paris, 1856-1867.

само, ищетъ свѣта путемъ зрѣнія; но самъ свѣтъ развѣ нуждается въ зрѣніи? Это не значитъ, что Верховное Существо безсознательно и слѣпо, подобно камню или растенію, нѣтъ, оно выше безсознательности и сознанія; эта противоположность сознанія и безсознательности для него не существуетъ. Равнымъ образомъ у Бога нѣтъ воли въ человѣческомъ смыслѣ этого слова; онъ не стремится ни къ какой цѣли; онъ самъ составляетъ предметъ своего хотѣнія и желанія, потому что внѣ его ничто не можетъ быть желаемо; онъ есть миръ, покой, верховное удовлетвореніе. Онъ не свободенъ подобно душамъ, не рабъ подобно тѣламъ; онъ выше свободной воли, колеблющейся между противоположными рѣшеніями, какъ и выше состоянія тѣлесныхъ существъ, воспринимающихъ импульсы отъ посторонней силы. Такъ какъ его ограничиваетъ всякое опредѣленіе, которое мы бы ему дали, то слѣдуетъ воздержаться отъ приписыванія ему аттрибутовъ; онъ въ одно и тоже время есть все и ничто изъ того, что мы можемъ вообразить; приписывать, придавать ему что бы то ни было, значитъ лишать его этого.

Вотъ почему Платонъ принужденъ объявить неадъэкватными тѣ самыя опредѣленія, которыя онъ далъ Богу выше (Единое, Благо, Чистая Мысль, Чистое Дѣйствіе): все, что мы можемъ сказать о Богѣ, это то, что онъ выше всего того, что можно себѣ представить и вообразить. Строго говоря, нельзя даже сказать, что онъ существуетъ, ибо онъ выше самаго бытія. Такъ какъ онъ есть верховная отвлеченность, то мы можетъ подняться до него лишь путемъ безусловнаго, рѣшительнаго и окончательнаго отвлеченія. Чтобы постичь Идеи, должно отвлечься отъ чувственныхъ данныхъ; а такъ какъ Богъ настолько же выше Идей, насколько эти послѣднія выше чувственныхъ вещей, то чтобы достичь Бога, необходимо отвлечься отъ всякой Идеи; необходимо, чтобы мысль, достигши этой вершины вещей, отбросила лѣстницу, по которой она къ ней поднималась, отказалась отъ себя самой и стала созерцаніемъ и обожаніемъ. Желать точно опредѣлить Бога мыслью или же словомъ, значитъ терять его. Божество Платона, бывшее только царемъ Идей и самой Идеей, было доступно разуму; Богъ новоплатонизма, не будучи Идеей, но стоя выше самой Идеи[2]), ускользаетъ отъ мысли (ἐπέκεινα νοήσεως): вотъ различіе между двумя системами, на которое слѣдуетъ указать, не преувеличивая его однако же до такой степени, чтобы противопоставлять Плотина, какъ мистика, Платону, какъ раціоналисту. Единеніе человѣческаго ума съ абсолютнымъ возможно, по мнѣнію Плотина, только для тѣхъ, которые упорнымъ умственнымъ трудомъ предварительно переступали всѣ промежуточныя ступени между вульгарнымъ мнѣніемъ

---

[2]) Слѣдуетъ однако сказать, что Плотинъ не всегда послѣдователенъ и, подобно своему новѣйшему подражателю Шеллингу, онъ считаетъ Бога то единствомъ, стоящимъ выше всѣхъ противоположностей, слѣдовательно, и выше противоположности духа и матеріи, то духомъ въ его противоположности съ тѣломъ. Въ его морали въ особенности преобладаетъ эта вторая точка зрѣнія, естественнымъ послѣдствіемъ которой является аскетизмъ и нирвана.

(δόξα) и философскимъ познаніемъ (γνῶσις). Допуская, что мысль не въ состояніи проникнуть въ святилище, онъ считаетъ ее тѣмъ не менѣе необходимою, чтобы довести насъ до самаго порога храма; и если, по достиженіи цѣли, онъ отказывается отъ посредника, который привелъ его туда, то это не значитъ, что онъ имъ пренебрегаетъ. Съ другой стороны, у Платона, какъ мы видѣли, соединены всѣ черты того, что было называемо александрійскимъ мистицизмомъ: философскій Эросъ, восторгъ и восхищеніе мудреца въ міръ Идей [3]).

Вселенная истекаетъ изъ безусловнаго, какъ свѣтъ изъ солнца, какъ теплота изъ огня, какъ выводъ изъ аксіомы. Богъ есть благость. Отецъ, радостно дарящій всѣмъ вещамъ индивидуальное существованіе [4]). Но во всѣхъ вытекшихъ отъ него вещахъ существуетъ темное или сознаваемое стремленіе возвратиться къ нему обратно (ἐπιστροφή). Все тяготѣетъ къ нему и стремится сблизиться съ нимъ. Индивидуальность не есть существованіе окончательное: оно есть лишь переходъ отъ Бога, начала всѣхъ вещей къ Богу, ихъ идеальной цѣли, отъ Бога, какъ безконечной δύναμις, къ Богу, какъ къ абсолютной ἐνέργεια. Если міръ есть гармоническая система, то это, благодаря тому, что всѣ вещи стремятся къ одному и тому же абсолютному. Это возвращеніе отъ бытія къ его божественному источнику и есть мысль, созерцаніе, интуиція (θεωρία), которая одна только даетъ душѣ требуемое ею высочайшее удовлетвореніе. Воспринимать, разсматривать, созерцать есть цѣль всякаго дѣйствія, всякаго стремленія, всякаго движенія. Каждый ищетъ абсолютное своимъ особеннымъ способомъ. Есть натуры созерцательныя и натуры практическія; но первыя, по мнѣнію Плотина, выше послѣднихъ. Какъ тѣ, такъ и другія стремятся къ одной цѣли; но первыя стремятся къ ней болѣе прямымъ путемъ, именно, мыслью; вторыя же путемъ безконечныхъ окольныхъ обходовъ: ибо дѣйствіе есть отклоненіе мысли отъ прямаго пути и означаетъ относительную немощность ума (ἀσθένεια θεωρίας). Видѣть есть не только конечная цѣль жизни, это есть самая жизнь (ἐκ θεωρίας καὶ θεωρία ἐστι). Животное, растеніе и все существующее одарено способностью воспріятія. Такъ какъ вся жизнь сводится, въ конечномъ анализѣ, къ мысли, а Богъ есть творецъ всѣхъ вещей, то можно сказать вмѣстѣ съ Аристотелемъ, сдѣлавши всѣ вышеуказанныя ограниченія, что Богъ есть чистая мысль, имѣющая предметомъ себя саму, что онъ есть умъ въ основномъ видѣ, есть сила интуиціи, которая, не видя ничего сама по себѣ, дозволяетъ намъ видѣть всѣ вещи.

1. Разумъ. — Первая эманація Божества, разумъ — выше всего въ мірѣ; послѣдующія эманаціи все болѣе и болѣе несовершенны: твореніе есть паденіе, постепенное пониженіе божественнаго. Въ разумѣ безусловное еди-

---

[3]) Enneades, I, 8, 2; III, 9 3; V, 3, II, 17; V, 5, 5, 12; V, 4, 1,
[4]) Timée, 29 E.

ство Божества подраздѣляется на разумъ въ собственномъ смыслѣ (νοῦς) и на умопостигаемый міръ (νοητὸς κόσμος), на субъектъ и объектъ (новѣйшая терминологія). Тѣмъ не менѣе, по сравненію съ тѣлами, разумъ есть почти безусловное единство: по крайней мѣрѣ умопостигаемый міръ и разумъ, который созерцаетъ его, еще нераздѣлены ни по отношенію ко времени, ни по отношенію къ пространству: νοῦς и κόσμος νοητὸς представляетъ собою одно въ другомъ. Идеи имманентны разуму, ихъ созерцающему; разумъ нераздѣленъ отъ Идей.

Переходъ божественнаго единства къ этой первой двойственности, какъ (способъ) эманаціи есть тайна настолько же, какъ и самое Божество. Всякое разумное объясненіе, какое могло-бы быть дано здѣсь, неудовлетворительно. Пробовали разсуждать такъ: если діада исходитъ изъ монады, то это потому, что она уже заключена въ ней въ зародышѣ. Но въ такомъ случаѣ монада была бы уже діадой, а не монадой въ безусловномъ смыслѣ. Другіе отождествляютъ Единое и Все. Но если Богъ есть только совокупность существующихъ вещей, значитъ онъ есть лишь простое слово для обозначенія результата сложенія, а не верховное дѣйствительное начало, изъ котораго вещи происходятъ. По достоинству, если не по времени, Богъ предшествуетъ Всему (πρὸ πάντων), хотя его можно назвать πᾶν, поскольку онъ есть сущность всего того, что существуетъ. Пытаются объяснить эманацію, называя ее раздѣленіемъ первоначальнаго единства; но божественное единство, не имѣющее ничего численнаго, недѣлимо. Сравниваютъ единство съ сіяніемъ блестящаго тѣла (περίλαμψις), съ лучеиспусканіемъ солнца, съ чашей, постоянно переполненной, такъ какъ содержимое ея безконечно и не можетъ вмѣститься въ ней. Какъ бы не были прекрасны эти образныя сравненія, они заимствованы изъ матеріальнаго міра и не въ состояніи объяснить того, что выше матеріи. Итакъ, эманація на самомъ дѣлѣ есть чудо (θαῦμα), какъ и самъ Богъ.

Идеи [5]) двояки: съ одной стороны роды (γένη) или общія формы всѣхъ существованій, какъ то, бытіе (ὄν), тождество (ταυτότης), различіе (ἑτερότης), покой (στάσις), движеніе (κίνησις); съ другой стороны, специфическіе типы индивидуальныхъ существъ (εἴδη [6]). Можно разсматривать всѣ роды какъ видоизмѣненія бытія, а всѣ специфическіе типы какъ сводящіеся къ одному, именно, ко Всеобщему Первообразу или Идеѣ вселенной (κόσμος νοητός). Все, что существуетъ въ видимомъ мірѣ, имѣетъ свою соотвѣтствующую Идею, свой первообразъ въ мірѣ умопостигаемомъ. Есть не только Идея человѣка вообще, но и Идея Сократа, Идея Платона, Идея Аристотеля и такъ далѣе,, то есть, столько Идей, сколько индивидуумовъ. Каждый изъ насъ осуществляетъ одну отдѣльную Идею. Поэтому Идея не есть общій видъ, расплывающійся во всеобщности скоропреходящихъ индивидуальныхъ

[5]) Eneades, VI, 1-3.
[6]) Eneades, VI, 2, 8,

существованій; это индивидуумъ, разсматриваемый какъ нѣчто вѣчное. Изъ того, что Идей столько же, сколько и недѣлимыхъ, не слѣдуетъ, что число Идей не ограничено. Число существующихъ недѣлимыхъ, будучи безконечнымъ для нашего воображенія, само по себѣ не безконечно, ибо, если бы оно было таковымъ, то вселенная не была бы существомъ совершеннымъ, то есть, въ греческомъ смыслѣ, законченнымъ (ζῷον παντελές): подобно Идеямъ, типы индивидуумовъ существуютъ въ опредѣленномъ числѣ, разумъ же, какъ порожденіе Бога, не отнимаетъ и не прибавляетъ ничего къ своему вѣчному содержимому.

2. Душа.— Разумъ, въ свою очередь, также обладаетъ творческою силою, подобно безусловному, изъ котораго онъ истекаетъ, но его производительная сила меньше. То, что истекаетъ изъ него и составляетъ его отблескъ, есть душа (ψυχή [7]), разуму подобная, но стоящая ниже его. Въ самомъ дѣлѣ, разумъ въ себѣ самомъ находитъ свои Идеи, которыя составляютъ его имманентное достояніе, его субстанцію: душа принуждена искать Идей, подниматься до нихъ путемъ размышленія (διάνοια), и то, что она получаетъ этимъ путемъ, не суть сами Идеи, но только болѣе или менѣе адэкватные образы Идей, простыя понятія (λόγοι). Она не обладаетъ, подобно разуму, непосредственной, полной и совершенной интуиціей, она принуждена къ дискурсивному мышленію, къ анализу.

Подчиненная разуму, душа стремится къ нему, какъ разумъ въ свою очередь стремится къ Богу. Назначеніе ее стать тѣмъ, что разумъ есть a priori, т. е. стать разумною (νοερά). Подобно тому какъ существуетъ только единое безусловное, одинъ разумъ и одинъ умопостигаемый міръ, такъ и въ основѣ всѣхъ индивидуальныхъ душъ лежитъ только одна душа, которая проявляется въ безконечно разнообразныхъ формахъ: душа міра (ψυχὴ τοῦ κόσμου). Подобная νοῦς, который, съ одной стороны, взираетъ на абсолютное, а съ другой—производитъ ψυχή, душа имѣетъ двоякую дѣятельность: съ одной стороны созерцательную, направленную внутрь, къ себѣ, гдѣ она находитъ Идеи и абсолютное, съ другой—дѣятельность распространяющуюся внѣ и творческую. Эманаціей души, не столь совершенной какъ она, является тѣло [8]).

3. Тѣло.— Какъ бы далеко не стояло тѣло отъ источника всѣхъ вещей (Богъ есть Единое, тѣло есть множественное по преимуществу), оно носитъ однако отпечатокъ безусловнаго. Разумъ имѣетъ свои Идеи, душа— свои понятія, тѣло—свои формы. Путемъ формъ и благодаря имъ, тѣло еще имѣетъ свое мѣсто въ высшихъ областяхъ бытія; формы для тѣла тоже самое, что̀ воспріятія для души и Идеи для разума: отраженіе абсолютнаго, слѣдъ божественнаго. Форма тѣлъ выражаетъ то, что̀ въ нихъ есть дѣйстви-

---

[7]) Enneades, IV.

[8]) Enneades, III.

тельнаго бытія; матерія же тѣлъ составляетъ то, чего имъ недостаетъ для дѣйствительнаго бытія; ихъ форма, это—ихъ бытіе; ихъ матерія—небытіе. Тѣлесная природа ихъ (φύσις) неопредѣленно колеблется между бытіемъ и ничто. Она есть вѣчный переходъ (devenir—становленіе) и все въ ней есть безконечная перемѣна.

Кромѣ тѣлъ существуетъ чистая матерія, ничто, какъ темная и бездонная пропасть (ἄπειρον), на которую идеальный міръ отбрасываетъ свои лучи. Матерія не есть тѣло, ибо всякое тѣло состоитъ изъ матеріи и изъ формы; она есть только его субстратъ, начало его инерціи; она не имѣетъ ни формы, ни протяженія, ни цвѣта, ни всего того, что характеризуетъ тѣло: всѣ эти опредѣленія вытекаютъ изъ образующаго начала, именно, изъ абсолютнаго; она не имѣетъ другого аттрибута, кромѣ лишенія (στέρησις). Такъ какъ всякая сила и всякая жизнь имѣетъ свой источникъ въ разумѣ и въ Богѣ, то матерія есть немощность, безграничная недостаточность, отсутствіе единства, причина неограниченной множественности тѣлъ, несвязность, расплывчатость, разъединеніе, безусловное отсутствіе формы, то есть само безобразіе, отсутствіе добра, то есть самое зло [9]). Съ точки зрѣнія Плотина, какъ и эллинизма вообще, единое, форма, разумъ, красота, добро суть равнозначущія выраженія, каковы также, съ другой стороны, многообразіе (πλῆθος, τὰ πολλά), матерія, безобразіе, зло. Это не значитъ, что онъ отрицаетъ существованіе матеріи и зла. Упрекать его въ отрицаніи грѣха было бы все равно, что сказать, что бѣдность, означая отсутствіе богатствъ, есть ничто, не существуетъ вовсе и что вслѣдствіе этого благотворительность безполезна. Безъ всякаго сомнѣнія бѣдность есть реальность, сила почти столь же большая, какъ и богатство Точно также матерія, разсматриваемая какъ отсутствіе бытія, и зло, въ смыслѣ отсутствія добра, это реальность, это сила и начало, безъ сомнѣнія пассивное, но уже самою пассивностью этою реагирующее противъ дѣйствія формы.

Матерія или ничто до такой степени есть реальность, что простираетъ свое вліяніе не только на область тѣла, но и на душу, и на самый разумъ. Мы видѣли, что тѣло сходное еще, хотя въ незначительной степени, съ духомъ, сходно еще и посредствомъ формы, которую оно принимаетъ и которая есть не болѣе какъ Идея, воплощенная въ матеріи; и наоборотъ, духъ, какъ бы высоко ни стоялъ онъ надъ тѣлесной природой, не можетъ быть названъ безусловно нематеріальнымъ. Матерія находится въ духѣ, хотя подъ другой формой, нежели въ природѣ; она находится тамъ, какъ понятіе матеріи (ὕλη νοητή), то есть умственнымъ образомъ, въ состояніи концепціи, а не тѣлесно; и даже еще болѣе. Не только матерія находится въ духѣ, поскольку онъ ее мыслитъ: она примѣшана ко всякой его мысли, неразрывно связана со всѣми его концепціями, и безъ нея онъ не былъ бы отличенъ

---

9) Enneades, II,

отъ абсолютнаго. Въ самомъ дѣлѣ, только Богъ есть единство въ безусловномъ смыслѣ; разумъ уже не настолько абсолютенъ: въ немъ единство распадается на множество Идей, отличныхъ одна отъ другой, хотя и созерцаемыхъ въ одной и той же внутренней интеллектуальной интуиціи. Хотя и вѣрно, что Идеи, каковыми онѣ являются въ нашемъ духѣ, не отдѣлены одна отъ другой тѣлесно, но тѣмъ не менѣе достовѣрно и то, что онѣ являются тамъ во множественности. Но начало множественности и есть именно матерія. Поэтому, она лежитъ въ самой основѣ разума, который безъ нея безслѣдно исчезъ-бы въ безусловномъ единствѣ Бога.

Чтобы понять этотъ чисто платоновскій парадоксъ, слѣдуетъ вспомнить, что матерія Платона, Аристотеля и Плотина не есть матерія матеріалистовъ; она не есть тѣло, она есть умопознаваемый субстратъ, начало тѣлесности, въ силу котораго тѣло есть тѣло, но которое само столь же безтѣлесно, какъ и духъ. Матерія даже выше разума, она превосходитъ его въ качествѣ непроницаемой тайны, непостижимой даже для божественнаго разума. Вотъ почему Плотинъ помѣщаетъ матерію не между родами, а выше Идей, въ области, сверхъумопостигаемой куда разумъ проникнуть не въ состояніи, хотя и можно отыскать Идею матеріи въ Идеѣ иного и Идеѣ движенія. Если подъ умопознаваемымъ разумѣть то, что̀ можетъ быть предметомъ разума, что̀ онъ можетъ установить, уловить, обнять въ точномъ опредѣленіи, то очевидно, что матерія не можетъ быть названа познаваемою; ибо она есть противоположность формѣ, она есть то, что̀ не поддается никакому отграниченію и, слѣдовательно, никакому постиженію. Постичь матерію, это все равно, что видѣть темноту; но видѣть темноту, значитъ ничего не видѣть; поэтому, постигать матерію, значитъ ничего не постигать.

Не есть-ли матерія второе безусловное? Иногда старались отыскать въ ученіи Плотина ясный дуализмъ, и его ученіе о нравственности въ особенности подвергается упреку въ дуализмѣ. Однако метафизикъ не можетъ допускать двухъ безусловныхъ и, помня утвержденіе Аристотеля, что первая форма и первая матерія тождественны [10]), онъ, въ свою очередь, концепируетъ уже сверхъпознаваемую матерію или, иначе говоря, первую причину вещей, какъ тождественную съ Богомъ. Матерія, которую впрочемъ Платонизмъ предпочитаетъ называть безконечнымъ, есть въ концѣ концовъ не иное что, какъ безграничная производительность, творческое могущество Божества. Верховная ἐνέργεια есть также и верховная δύναμις. Какъ это возможно? Вопросъ этотъ уже поднятъ былъ выше: какъ можетъ произойти, что изъ божественнаго единства истекаетъ множественное? Какъ объяснить эманацію, твореніе? Значитъ, вопросъ приводитъ насъ къ тайнѣ.

---

[10]) Metaphysique, VIII, 6, 19,

Психологія и мораль. — Душа, служащая посредствующимъ звеномъ между разумомъ и тѣломъ, имѣетъ связь съ тѣмъ и другимъ, выражаетъ собой вселенную. Она есть какъ бы мѣсто, гдѣ сталкиваются всѣ космическія силы. Въ интеллектуальной области царствуетъ логическая необходимость; въ мірѣ тѣлъ-необходимость физическая: душа, средняя между этими двумя крайними ступенями вселенной іерархіи, есть область свободной воли. Поставленная между возбужденіями, идущими какъ отъ тѣла, такъ и отъ разума и обратившись къ разуму, она можетъ жить чисто духовною жизнью, но точно также она можетъ обратиться къ матеріи и воплотиться въ грубомъ и земномъ тѣлѣ [11]). Отсюда три категоріи душъ: 1° тѣ, которыя живутъ для разума и Божества, души божественныя; 2° тѣ, которыя нерѣшительно колеблются между духомъ и тѣломъ, небомъ и землей, демоны, духи болѣе или менѣе добрые, болѣе или менѣе злые; 3° души, которыя живутъ въ матеріи и населяютъ грубыя тѣла. Небесныя души, какъ и сама душа міра, безгранично счастливы. Ихъ счастье состоитъ въ апатіи, въ подчиненіи божественному разуму и въ созерцаніи абсолютнаго. Тѣло ихъ, все состоящее изъ свѣта, не имѣетъ въ себѣ ничего матеріальнаго въ земномъ смыслѣ слова. Вѣчно совершенныя и постоянно неизмѣнныя, онѣ не имѣютъ ни памяти, ни предчувствія, ни надежды или сожалѣнія; ибо воспоминаніе и надежда существуютъ только для существъ, которыя измѣняются въ своемъ состояніи къ хорошему или дурному. Будучи поглощены созерцаніемъ Идей и абсолютнаго, онѣ не обладаютъ даже, подобно душѣ человѣческой, самосознаніемъ: вотъ это то отсутствіе самосознанія, это исключительное воспріятіе божественнаго и составляетъ ихъ верховное счастье.

Души человѣческія не всегда были заключены въ грубыхъ тѣлахъ; первоначально онѣ были душами небесными, обладавшими сознаніемъ Божества, но не самосознаніемъ; но онѣ отдѣлили свою жизнь отъ жизни вселенной, чтобы стать самобытными существованіями и принять форму грубыхъ тѣлъ, которыя разграничиваютъ и уединяютъ ихъ другъ отъ друга. Паденіе, индивидуализація и принятіе формы земнаго тѣла составляютъ одинъ и тотъ же актъ, за который справедливымъ наказаніемъ являются бѣдствія настоящей жизни [12]): актъ свободный, въ томъ смыслѣ, что никакой посторонній Рокъ не побуждалъ къ нему насъ; актъ необходимый, въ томъ смыслѣ, что мы были принуждены къ нему свойствами нашей собственной природы. Каждый есть творецъ своей судьбы и, наоборотъ, каждый опредѣляетъ ее сообразно своему индивидуальному характеру. Безъ сомнѣнія, мы выбираемъ только такую судьбу, которую можемъ выбрать, но причина этого въ томъ заключается, что мы не желаемъ другой.

---

[11]) Enneades, II, 3, 9; III, 5, 6; IV, 3, 8.

[12]) Ср. стр. 29, примѣчаніе.

Впрочемъ, воплощеніе есть только зло относительное и даже отчасти добро, при томъ условіи, что душа нисходитъ до матеріи только для ея преобразованія и что сколь возможно скоро снова воспаряетъ къ небесамъ. Приходя въ соприкосновеніе съ тѣломъ, душа получаетъ даже выгоду, ибо такимъ образомъ она не только научается познавать зло, но и имѣетъ возможность раскрыть свои сокровенныя силы, производить дѣла, которыхъ она не могла бы совершать безъ тѣла. Кромѣ того, даже будучи тѣсно связана съ тѣломъ, душа остается отдѣльною отъ него. Доказательствомъ служитъ то, что тѣло, вмѣсто того чтобы помогать, напротивъ противится стремленію души къ идеальному міру, вслѣдствіе чего философъ радъ освободиться отъ тѣла. Подобно Олимпу, вершина котораго купается еще въ лазури въ то время, какъ по склонамъ его уже разразилась буря, душа человѣка, вмѣсто того чтобы сливаться съ тѣломъ, избѣгаетъ его вліяній при посредствѣ лучшей своей части, разума. Здѣсь снова находимъ мы платоновское раздѣленіе души на три области, составляющія въ нѣкоторомъ смыслѣ три отдѣльныхъ индивидуума: человѣкъ высшій или главный, средній человѣкъ и человѣкъ низшій (πρῶτος, δεύτερος, τρίτος ἄνθρωπος). Средній человѣкъ есть настоящее я, предназначенное повиноваться первому и повелѣвать третьему. Но чѣмъ болѣе онъ повинуется интеллектуальному человѣку, тѣмъ болѣе погружается въ созерцаніе абсолютнаго и тѣмъ болѣе перестаетъ быть я, сохраняя только чувство всеобщей жизни.

Плотиново ученіе о нравственности получаетъ свои корни отъ Платона и въ тоже время отъ стоицизма. Цѣль жизни человѣческой заключается, съ одной стороны, въ очищеніи, а съ другой, въ болѣе и болѣе полномъ уподобленіи Божеству. Три дороги ведутъ къ Богу [13]): музыка (искусство), любовь и философія; три дороги, или скорѣе одна только, но съ тремя переходами. Художникъ и артистъ ищетъ Идею въ ея чувственныхъ проявленіяхъ; человѣкъ, который любитъ, ищетъ ее выше, въ душѣ человѣческой; наконецъ, философъ отыскиваетъ ее въ области, гдѣ она свободна отъ всякаго посторонняго соприкосновенія, въ мірѣ умопостигаемомъ и въ Богѣ. Человѣкъ, вкусившій радостей размышленія и созерцанія, обходится и безъ искусства, и безъ любви: такъ путешественникъ, который видѣлъ и удивлялся царскому дворцу, забываетъ красоту комнатъ лишь только видитъ самого владыку. Красота въ искусствѣ, даже сама живая красота кажется ему только блѣдною копіей и какъ—бы искаженіемъ безусловной красоты. Онъ презираетъ тѣло и его удовольствія, чтобы сосредоточить всѣ свои мысли на единственной вещи, которая остается вѣчно. Восторгъ философа не выразимъ. Этотъ восторгъ заставляетъ его забыть не только землю, но и свою собственную индивидуальность, и оставляетъ лишь чистое созерцаніе абсолютнаго; это есть дѣйствительное единеніе (ἕνωσις) души человѣческой и боже-

---

[13]) Enneades, I, 3.

ственнаго разума, это экстазъ, это переселеніе души, вознесенной въ свою небесную отчизну [14]). Пока философъ живетъ въ тѣлѣ, онъ наслаждается этимъ видѣніемъ Бога только въ извѣстные непродолжительные моменты — Плотинъ испыталъ четыре раза такой экстазъ, — но исключительное въ этой жизни станетъ общимъ правиломъ и нормальнымъ состояніемъ души въ будущей жизни. Правда, смерть не ведетъ насъ прямо къ совершенству. Душа, очистившаяся на землѣ посредствомъ философіи, продолжаетъ очищаться за гробомъ до того момента, когда она сбрасываетъ съ себя самую индивидуальность, послѣдній признакъ своего земного плѣна [15]).

---

§ 26.

Послѣдніе языческіе новоплатоники. Порфирій, Ямвлихъ, Проклъ.

1. Продолжателемъ Плотинова ученія, которое сводится къ двумъ словамъ: эманація и nirwânah, является, послѣ смерти учителя, другъ его, Финикіянинъ Малхъ или Порфирій [1]), издатель Эннеадъ, умершій въ Римѣ въ 304 г. Сильнѣе самого Плотина Порфирій настаиваетъ на одинаковости ученія Академіи съ доктриною Лицея. Хотя Порфирій стоялъ, въ довольно значительной степени ниже Плотина, у котораго заимствована имъ существенная часть ученія, тѣмъ не менѣе онъ вліялъ на движеніе философіи въ послѣдующихъ вѣкахъ, благодаря точности, съ которою онъ, въ своемъ Введеніи (Εἰσαγωγή) къ Категоріямъ Аристотеля [2]), ставитъ вопросъ объ универсалахъ; вопросъ о томъ, суть ли спеціальные роды и виды независимыя реальности отъ мышленія, ихъ образующаго и воспринимающаго, составлялъ главное содержаніе средневѣковой философіи.

Не измѣняя основъ своего ученія, новоплатонизмъ, начиная съ четвертаго вѣка, получаетъ другой характеръ. Тогда какъ Плотинъ и Порфирій, оба жившіе ранѣе Константина и окончательной побѣды христіанства, были рѣшительными противниками суевѣрія [3]), какъ и всѣ великіе мыслители, начиная съ Ксенофана,—у послѣдователей ихъ изысканіе истины подчиняется

---

[14]) Enneades, V, 5, 10.

[15]) Enneades, IV, 3, 32.

[1]) Источники: Введеніе къ категоріямъ (см слѣд. прим.). — Suidas. — Eunape, Vit. Soph. — Augustin, De civ. Dei, X. — Посланіе къ Анебону; отрывки собранные Галемъ (Gale)). — De mysteriis Ægyptiorum.

[2]) Porphyrii de quinque vocibus, s in Categorias Aristotelis introductio, gr., Paris, 1543. Латинскій переводъ, Венеція, 1546, 1566. — Отъ Порфирія дошли также Жизнь Пиѳагора, Жизнь Плотина и т. д.

[3]) Посланіе къ Анебону.

все болѣе и болѣе интерессамъ религіознымъ и апологетическимъ. Послѣ десятивѣковой борьбы противъ традиціонной религіи, философія начинаетъ страшиться своего разрушительнаго дѣла; она начинаетъ убѣждаться, что ея упорное противодѣйствіе только послужило на пользу религіи, чуждой греческаго духа, враждебной классической образованности, религіи, оффиціальные представители которой будутъ въ тысячу разъ нетерпимѣе греческаго и римскаго языческаго духовенства. Изъ заклятаго врага народныхъ вѣрованій, философія, раскаявшаяся и обращенная, дѣлается Палладіумомъ преслѣдуемыхъ божествъ, дѣлается ancilla Panthei, въ ожиданіи пока сдѣлается ancilla Ecclesiae. Возстановить политеизмъ, возстановить во что бы то ни стало — такова безнадежная задача, которую она ставитъ себѣ. Съ этихъ поръ, все въ древнемъ язычествѣ кажется ей хорошимъ: самыя странныя суевѣрія, вызыванія духовъ, чародѣйство, магія, заклинанія боговъ не только извиняются и терпятся ею, но даже сама она рекомендуетъ и предается всему этому съ лихорадочнымъ жаромъ. Греческій умъ впадаетъ, въ буквальномъ смыслѣ, въ дѣтство и чѣмъ дальше, тѣмъ больше.

Но и въ этой предсмертной борьбѣ замѣчается нѣсколько свѣтлыхъ промежутковъ, и въ рѣдѣющихъ рядахъ защитниковъ умирающаго язычества мы находимъ двухъ человѣкъ, которые, приспособляясь къ языческому легковѣрію и украшая себя гордыми титулами іерофантовъ, блистательно закончили исторію древней философіи; это Ямвлихъ изъ Халкиды въ Келесиріи (ум. около 330 г.), самый замѣчательный борецъ такъ называемаго сирійскаго новоплатонизма, въ отличіе этой ультрамистической доктрины отъ глубоко греческой по духу философіи Плотина и Проклъ изъ Византіи (412—485), который проповѣдуетъ въ Афинахъ и служитъ представителемъ средней точки зрѣнія между Римской школой и Ямвлихомъ, котораго онъ впрочемъ ревностно почиталъ.

2. Вдохновленный всѣмъ тѣмъ запасомъ спекулятивныхъ идей, который давала ему не христіанская литература, Пиѳагоромъ, Платономъ, Восточнымъ и Египетскимъ религіознымъ преданіемъ и въ особенности своею священною троякою тройцею, Ямвлихъ [4]) беретъ на себя философскую перестройку языческаго Пантеона, трудъ, въ которомъ приняли участіе какъ его математическій геній, такъ и блестящее воображеніе. Изъ лона неизрѣченнаго единства боги выступаютъ троичными серіями и образуютъ какъ бы тройной ореолъ вокругъ Монады монадъ. Въ противоположность Бого-человѣку христіанства, онъ опирается главнымъ образомъ на богословскій спиритуализмъ Плотина и объявляетъ абсолютное непередаваемымъ (ἀμέθεκτος). Верховный Богъ не только скрытъ отъ всякаго разума, но и вообще не имѣетъ отношенія ни къ чему. Реальныя существа поэтому не имѣютъ участія въ безусловномъ единствѣ, а только участвуютъ во вто-

---

[4]) De mysteriis Ægyptiorum. — Proclus, In Timæum. — Suidas.

рыхъ единствахъ (ἑνάδες), хотя и трансцендентныхъ (ὑπερουσίαι), но многообразныхъ, которыя истекаютъ изъ перваго единства. Іерархія этихъ производныхъ божествъ имѣетъ три ступени: боги умственные (νοεροί), боги надъ-міровые (ὑπερκόσμιοι) и боги имманентные міру (ἐγκόσμιοι). Съ этими то богами (Идеями Платона, Числами Пиѳагора, Формами субстанціальными Аристотеля) поддерживаемъ мы сношенія; они составляютъ наше Провидѣніе. Абсолютное вовсе не вмѣшивается въ направленіе и распорядокъ вещей.

3. Проклъ [5]) слѣдуетъ какъ Ямвлиху, у котораго онъ заимствовалъ жреческіе пріемы, такъ и Плотину, съ которымъ его соединяютъ систематическія и схоластическія стремленія. Взявъ въ основаніе своей системы тройную Тріаду Ямвлиха, онъ изъ абсолютнаго и непередаваемаго (ἀμέθεκτος) Единства производитъ, во первыхъ: бытіе (ὄν), то есть, безконечное (ἄπειρον), конецъ или форму (πέρας) и ихъ единство, конечное (μικτόν, πεπερασμένον) во вторыхъ: жизнь (ζωή), то есть: силу (δύναμις), существованіе (ὕπαρξις) и ихъ единство, жизнь разумную (ζωὴ νοητή); въ третьихъ: разумъ (νοῦς), то есть мысль въ статическомъ видѣ (μένειν), мысль въ движеніи или въ воспріятіи (προϊέναι), а также ихъ единство, мысль рефлектированную (ἐπιστροφή). Каждая изъ этихъ трехъ тріадъ [6]) открываетъ посвященнымъ въ философію одну изъ сторонъ первоначальной и сверхъ — познаваемой причины: первая открываетъ ея несказанное единство, вторая — ея неисчерпаемую производительность (μυστικῶς), третья — ея безконечное совершенство. Что касается самаго абсолютнаго, то оно не подлежитъ теологіи и одна теургія открываетъ его для посвященныхъ въ нее.

Другими словами, вселенная есть обнаруженіе въ трехъ степеняхъ вѣчнаго Творческаго Могущества (начало реальное) и вѣчной Мысли (начало идеальное или образующее), составляющихъ вмѣстѣ вѣчное Единство. Это верховное и невыразимое Единство, словомъ, абсолютное, будучи Мыслью, соединенною съ Бытіемъ, превосходитъ то и другое, взятое отдѣльно. Одна мысль, разумъ, наука не въ состояніи поэтому обнять его и находитъ свое необходимое дополненіе въ реальностяхъ религіи.

Таково очищенное отъ множества утонченностей старческаго педантизма, послѣднее слово новоплатонической метафизики, „посмертное завѣщаніе“ греческой мысли. Въ метафизическомъ отношеніи, оно ушло дальше первобытнаго Платонизма, такъ какъ подчиняетъ матеріальное начало (principium essendi) и самую Идею высшему началу, включающему одно и другое (безусловный или конкретный спиритуализмъ). Но какая раз-

---

[5]) Сочиненія Прокла: Theol. Plat. — Instit Theol. — In Timæum, и т. д. См. о Проклѣ: Suidas. — Berger, Proclus, exposition de sa doctrine, Paris, 1840. — Simon, Du commentaire de Proclus sur le Timée de Platon, Paris, 1839.

[6]) Ср. тройную тріаду Гегелевской системы.

[7]) Θεουργία, ἔργον τοῦ θεοῦ, обнаруженіе божественнаго могущества.

ница по достоинству съ ученіемъ Платона въ отношеніяхъ моральномъ и религіозномъ! Для Прокла реальности религіи — это упражненія въ магіи: для Платона — упражненіе въ справедливости. Эти два толкованія какъ-бы знаменуютъ разстояніе, существующее между возрастомъ зрѣлости, ясности и силы и періодомъ дряхлой и суевѣрной старости.

Въ 529 г. по приказанію императора Юстиніана закрыто было послѣднее убѣжище языческаго новоплатонизма, именно, Аѳинская школа, гдѣ училъ Проклъ, и таково было равнодушіе общества къ этому обломку прошлаго, что мѣра прошла почти незамѣченной. Уже два вѣка, какъ имперія стала христіанскою; конкретные и животрепещущіе вопросы религіи, съ одной стороны, заботы, созданныя нашествіемъ, съ другой, взяли верхъ надъ ясной и мирной θεωρία.

---

§ 27.

Христіанскій Платонизмъ.

Духъ умирающаго эллинизма отразился на христіанствѣ. Ученіе Платона и его позднѣйшихъ толкователей продолжали оказывать вліяніе на лучшіе умы между послѣдователями Евангелія; философія церкви въ продолженіи всѣхъ среднихъ вѣковъ есть только продолжительный отголосокъ проповѣди великихъ Аѳинскихъ философовъ.

Въ космополитической Александріи, гдѣ греческій умъ сталкивался съ семитическимъ геніемъ, образовался, начиная съ третьяго вѣка, родъ новоплатонической христіанской школы. Въ противоположность латинскимъ Отцамъ церкви, Тертулліану [1]), Арнобію и Лактанцію [2]), которые отвергаютъ философію какъ язычницу, соприкосновенія съ которой слѣдуетъ избѣгать, Отцы Греческіе и Египетскіе продолжали заниматься ею. Впрочемъ, они были принуждены къ тому самой философіей и ея нападками на Евангеліе. Подъ этимъ плодотворнымъ давленіемъ, вѣра христіанская организовалась въ систематизированную и формулированную доктрину (δόγμα). Дѣятели на почвѣ этой установки вѣры философствуютъ противъ воли и такъ сказать

---

[1]) Tertull, De præscript. hær., c. 7. Cf. Tertull., Apol., c. 47. Adv. Marcion., V, 19. — Извѣстное credo quia absurdum слѣдуетъ понимать въ буквальномъ смыслѣ. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ разумъ, вслѣдствіе грѣхопаденія, сталъ лживымъ, то очевидно, что ученіе, которое противорѣчитъ ему (absurdum), имѣетъ болѣе шансовъ быть истиннымъ, чѣмъ то, которое съ нимъ сообразно. Ничего не можетъ быть логичнѣе этого вызова разуму, сдѣланнаго знаменитымъ богословомъ.

[2]) Lact., Div. instit., I. III, c. 1. — См. Hausknecht'a, Etude sur Lactance, Strassb., 1837.

съ насиліемъ для себя, но все таки философствуютъ. Нѣкоторые изъ нихъ доходятъ даже до того, что считаютъ ученія языческихъ мудрецовъ божественнымъ откровеніемъ, подобнымъ Евангелію. Изъ греческихъ философовъ принимался серьезно во вниманіе одинъ Платонъ. Въ противоположность къ другимъ школамъ, большею частью скептическимъ и индифферентнымъ, школа Александрійская исповѣдовала философію, которая по основѣ своей была религіозною. Нельзя было не признавать нѣкоторыхъ точекъ соприкосновенія между Платономъ и христіанствомъ, но какъ объяснить это сходство, переходящее иногда почти въ тождественность? Одни — и это было большинство—думали, что Платонъ дѣлалъ заимствованія изъ Ветхаго Завѣта, Просвѣщенное меньшинство пришло къ тому заключенію, что философы, достойные этого имени, должны были быть вдохновляемы тѣмъ самымъ божественнымъ разумомъ (λόγος), который проявился въ Іисусѣ изъ Назарета. Другіе прибѣгали къ обоимъ предположеніямъ. Юстинъ Мученикъ, авторъ Апологіи христіанства, допускаетъ всеобщее дѣйствіе λόγος'а и считаетъ, что Сократъ, Гераклитъ и вообще всѣ тѣ, кто, незная Іисуса, жилъ сообразно съ Разумомъ, имѣютъ право на вѣчное блаженство [3]). Аѳинагоръ, авторъ трактата De resurrectione mortuorum, Тацій апологетъ, Св. Климентъ Александрійскій, его ученикъ Оригенъ, всѣ они, одинъ за другимъ, воспроизводятъ въ своихъ сочиненіяхъ идеи новоплатониковъ. Апостолы, говоритъ Оригенъ [4]), изложили основныя положенія христіанской вѣры такъ, чтобы они были понятны одинаково какъ невѣждамъ, такъ и ученымъ, оставляя тѣмъ изъ своихъ преемниковъ, которые одарены будутъ Духомъ, розыскивать основанія этихъ положеній. Такимъ образомъ Оригенъ проводитъ различіе между популярнымъ и научнымъ способомъ изложенія христіанской вѣры, между формою, которую она получаетъ подъ перомъ апостоловъ, и формою, которую она должна принять въ мысли христіанскаго философа: важное различіе, заключающее въ зародышѣ схоластическій раціонализмъ. Наконецъ, Аѳанасій, Василій Великій, Григорій Нисскій, Григорій Назіанзинъ, а между Отцами латинской Церкви, большею частью враждебными философіи, Августинъ, всѣ они подчиняются то прямому, то косвенному вліянію академическихъ и александрійскихъ доктринъ.

Мы не можемъ входить въ подробности патристическихъ доктринъ, не захватывая область чистой теологіи; для нашей спеціальной цѣли достаточно будетъ характеризовать философію Августина, сочиненія котораго служатъ соединительною связью между греческой мыслью и схоластическимъ умозрѣніемъ.

---

[3]) Apol., II, p. 83 (ed. Morell): Τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν, καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε· καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος κα ἄλλοι πολλοί.

[4]) De principiis, предисловіе.

§ 28.

Св. Августинъ.

Обращенный послѣ бурно проведенной молодости къ религіи своей матери, риторъ Аврелій Августинъ, родомъ изъ Тагасты въ Африкѣ (354—430), соединялъ въ своемъ лицѣ любовь къ Христу со страстью къ философіи; но сдѣлавшись епископомъ Гиппонскимъ, онъ склоняется все болѣе и болѣе въ пользу безусловнаго подчиненія религіозному авторитету, представителемъ котораго онъ служилъ. Его сочиненія, между которыми особенно интересны Исповѣдь и Градъ божій [1]), наложили на ученіе римской Церкви и на ея литературу неизгладимый отпечатокъ.

По его мнѣнію, какъ и по взгляду Платона, наука есть жизнь болѣе чистая, ясная и возвышенная, которую знаетъ только самъ мыслитель [2]). Разумъ одаренъ богопознаніемъ, ибо Богъ далъ намъ его, чтобы, познавать всѣ вещи, слѣдовательно, чтобы познавать и Бога [3]). Философствовать, значитъ видѣть истину прямо и безъ посредства тѣлесныхъ глазъ. Разумъ есть око души. Верховная истина, къ которой мы должны стремиться, есть мудрость Но можетъ ли мудрость быть чѣмъ либо особымъ отъ Бога? Быть мудрымъ, значитъ обладать Богомъ. Слѣдовательно, истинная философія тождественна съ истинной религіей [4]); та и другая смѣшиваются въ единомъ стремленіи къ Вѣчному. Можетъ ли Богъ презирать Разумъ, который есть его Перворожденный Сынъ, Разумъ, который есть самъ Богъ? Одаряя имъ людей, Богъ хотѣлъ создать ихъ болѣе совершенными, нежели другія существа. Самая вѣра, которую противополагаютъ разуму, возможна только въ томъ существѣ, которое одарено разумомъ. По времени, вѣра предшествуетъ разуму: чтобы понять какую либо вещь, нужно предварительно допустить ее—credo ut intelligam: но вѣра, будучи условіемъ знанія, есть тѣмъ не менѣе состояніе временное, ступень, стоящая ниже науки, въ которой она въ концѣ концовъ разрѣшается, исчезаетъ.

Теодицея Св. Августина имѣетъ существенно платоническій характеръ и даже соприкасается во многомъ съ самыми смѣлыми ученіями Александрійской школы. Богъ есть существо, выше котораго, внѣ котораго и безъ котораго ничего не существуетъ; онъ есть существо, подъ которымъ, въ ко-

---

[1]) Другія сочиненія св. Августина: De libero arbitrio, De vera religione, De trinitate, De immortalitate animæ, De prædestinatione ét gratia, Retractationes, и т. д.—Oeuvres de S. Augustin Paris, 1835 ss. — Feraz, La Psychologie de S. Augustin, Paris, 1863.

[2]) De libero arbitrio, I, 7.

[3]) De libero arbitrio, II, 3, 6.

[4]) De vera religione, 5.

торомъ и черезъ которое существуетъ все то, что существуетъ въ дѣйствительности, начало, середина и конецъ всѣхъ вещей [5]). Благость, справедливость, мудрость божественная не суть случайныя и временныя состоянія въ Божествѣ, но составляютъ саму субстанцію Существа существъ. Тоже самое слѣдуетъ сказать и объ его метафизическихъ аттрибутахъ. Всемогущество, вездѣприсутствіе, вѣчность не суть простыя прибавочныя свойства божественнаго существа, но — сама его сущность Богъ по своему существу вездѣсущъ, не будучи по этой причинѣ всякой вещью; все въ немъ заключается, но поэтому онъ не безконеченъ. Богъ благъ и не имѣетъ качествъ; Богъ великъ, не будучи количествомъ: онъ творецъ разума и стоитъ выше его; онъ вездѣсущъ, не будучи связанъ ни съ какимъ мѣстомъ; онъ существуетъ и его нѣтъ нигдѣ; онъ живетъ вѣчно и его нѣтъ во времени; онъ есть начало всякой перемѣны и онъ же неизмѣненъ. Разсуждая о Богѣ, разумъ по необходимости приходитъ къ ряду антиномій; онъ утверждаетъ то, чѣмъ Богъ не есть и поэтому онъ не приходитъ ни къ какому положительному утвержденію о верховномъ Существѣ; онъ постигаетъ Бога въ томъ смыслѣ, что онъ способенъ къ богопостиженію, но онъ не въ состояніи обнять его въ полнотѣ его совершенствъ. Самое важное, это тщательно различать Бога отъ міра. Св. Августинъ, который, какъ видно изъ изложеннаго, стоялъ очень близко къ пантеизму, избѣгаетъ отъ впаденія въ это міровоззрѣніе, настаивая на ученіи о сотвореніи міра ex nihilo [6]). Если вселенная истекла изъ Бога, то она сама есть божественная сущность и отождествляется съ Богомъ; значитъ, она не истекла изъ Бога, а создана актомъ божественной свободы. Богъ не есть душа міра, міръ не есть тѣло Бога, какъ утверждаютъ стоики. Присущность Бога въ мірѣ противорѣчила бы божественному величію [7]).

Нѣкоторые преувеличиваютъ ученіе о Троицѣ, доводя ее до троебожія, то есть до многобожія. Три божественныя ипостаси, оставаясь различными, составляютъ тѣмъ не менѣе одно и тоже Божество, творца и хранителя всѣхъ вещей подобно тому, какъ разумъ, воля и чувство образуютъ одно и тоже человѣческое существо [8]). Разборъ аріанскихъ доктринъ, дѣлаемый Св. Августиномъ, полонъ глубины. Что означаетъ — возражаетъ онъ аріанамъ — когда вы утверждаете, что Сынъ создалъ міръ по приказанію Отца? Не значитъ ли это утверждать, что не Богъ Отецъ создалъ міръ, а что лишь удовольствовался приказаніемъ, чтобы міръ былъ созданъ деміургомъ? Что такое Сынъ, если не слово Бога и что значитъ приказывать; развѣ это не то же, что и говорить? Итакъ, Богъ долженъ былъ приказать черезъ Сына Сыну сотворить міръ:

---

5) Soliloq., I, 3-4.
6) De libero arbitrio, I, 2.
7) De civitate Dei, IV, 12.
8) De trinitate, IX, 3; X, 11.

§ 28.

Св. Августинъ.

Обращенный послѣ бурно проведенной молодости къ религіи своей матери, риторъ Аврелій Августинъ, родомъ изъ Тагасты въ Африкѣ (354—430), соединялъ въ своемъ лицѣ любовь къ Христу со страстью къ философіи; но сдѣлавшись епископомъ Гиппонскимъ, онъ склоняется все болѣе и болѣе въ пользу безусловнаго подчиненія религіозному авторитету, представителемъ котораго онъ служилъ. Его сочиненія, между которыми особенно интересны Исповѣдь и Градъ божій [1]), наложили на ученіе римской Церкви и на ея литературу неизгладимый отпечатокъ.

По его мнѣнію, какъ и по взгляду Платона, наука есть жизнь болѣе чистая, ясная и возвышенная, которую знаетъ только самъ мыслитель [2]). Разумъ одаренъ богопознаніемъ, ибо Богъ далъ намъ его, чтобы, познавать всѣ вещи, слѣдовательно, чтобы познавать и Бога [3]). Философствовать, значитъ видѣть истину прямо и безъ посредства тѣлесныхъ глазъ. Разумъ есть око души. Верховная истина, къ которой мы должны стремиться, есть мудрость Но можетъ ли мудрость быть чѣмъ либо особымъ отъ Бога? Быть мудрымъ, значитъ обладать Богомъ. Слѣдовательно, истинная философія тождественна съ истинной религіей [4]); та и другая смѣшиваются въ единомъ стремленіи къ Вѣчному. Можетъ ли Богъ презирать Разумъ, который есть его Перворожденный Сынъ, Разумъ, который есть самъ Богъ? Одаряя имъ людей, Богъ хотѣлъ создать ихъ болѣе совершенными, нежели другія существа. Самая вѣра, которую противополагаютъ разуму, возможна только въ томъ существѣ, которое одарено разумомъ. По времени, вѣра предшествуетъ разуму: чтобы понять какую либо вещь, нужно предварительно допустить ее—credo ut intelligam; но вѣра, будучи условіемъ знанія, есть тѣмъ не менѣе состояніе временное, ступень, стоящая ниже науки, въ которой она въ концѣ концовъ разрѣшается, исчезаетъ.

Теодицея Св. Августина имѣетъ существенно платоническій характеръ и даже соприкасается во многомъ съ самыми смѣлыми ученіями Александрійской школы. Богъ есть существо, выше котораго, внѣ котораго и безъ котораго ничего не существуетъ; онъ есть существо, подъ которымъ, въ ко-

---

[1]) Другія сочиненія св. Августина: De libero arbitrio, De vera religione, De trinitate, De immortalitate animæ, De prædestinatione ét gratia, Retractationes, и т д.—Oeuvres de S. Augustin Paris, 1835 ss. — Fer az, La Psychologie de S. Augustin, Paris, 1863.

[2]) De libero arbitrio, I, 7.

[3]) De libero arbitrio, II, 3, 6.

[4]) De vera religione, 5.

торомъ и черезъ которое существуетъ все то, что существуетъ въ действительности, начало, середина и конецъ всѣхъ вещей [5]). Благость, справедливость, мудрость божественная не суть случайныя и временныя состоянія въ Божествѣ, но составляютъ саму субстанцію Существа существъ. Тоже самое слѣдуетъ сказать и объ его метафизическихъ аттрибутахъ. Всемогущество, вездѣприсутствіе, вѣчность не суть простыя прибавочныя свойства божественнаго существа, но — сама его сущность. Богъ по своему существу вездѣсущъ, не будучи по этой причинѣ всякой вещью; все въ немъ заключается, но поэтому онъ не безконеченъ. Богъ благъ и не имѣетъ качествъ; Богъ великъ, не будучи количествомъ: онъ творецъ разума и стоитъ выше его; онъ вездѣсущъ, не будучи связанъ ни съ какимъ мѣстомъ; онъ существуетъ и его нѣтъ нигдѣ; онъ живетъ вѣчно и его нѣтъ во времени; онъ есть начало всякой перемѣны и онъ же неизмѣненъ. Разсуждая о Богѣ, разумъ по необходимости приходитъ къ ряду антиномій; онъ утверждаетъ то, чѣмъ Богъ не есть и поэтому онъ не приходитъ ни къ какому положительному утвержденію о верховномъ Существѣ; онъ постигаетъ Бога въ томъ смыслѣ, что онъ способенъ къ богопостиженію, но онъ не въ состояніи обнять его въ полнотѣ его совершенствъ. Самое важное, это тщательно различать Бога отъ міра. Св. Августинъ, который, какъ видно изъ изложеннаго, стоялъ очень близко къ пантеизму, избѣгаетъ отъ впаденія въ это міровоззрѣніе, настаивая на ученіи о сотвореніи міра ex nihilo [6]). Если вселенная истекла изъ Бога, то она сама есть божественная сущность и отождествляется съ Богомъ; значитъ, она не истекла изъ Бога, а создана актомъ божественной свободы. Богъ не есть душа міра, міръ не есть тѣло Бога, какъ утверждаютъ стоики. Присущность Бога въ мірѣ противорѣчила бы божественному величію [7]).

Нѣкоторые преувеличиваютъ ученіе о Троицѣ, доводя ее до троебожія, то есть до многобожія. Три божественныя ипостаси, оставаясь различными, составляютъ тѣмъ не менѣе одно и тоже Божество, творца и хранителя всѣхъ вещей подобно тому, какъ разумъ, воля и чувство образуютъ одно и тоже человѣческое существо [8]). Разборъ аріанскихъ доктринъ, дѣлаемый Св. Августиномъ, полонъ глубины. Что означаетъ — возражаетъ онъ аріанамъ — когда вы утверждаете, что Сынъ создалъ міръ по приказанію Отца? Не значитъ ли это утверждать, что не Богъ Отецъ создалъ міръ; а что лишь удовольствовался приказаніемъ, чтобы міръ былъ созданъ деміургомъ? Что такое Сынъ, если не слово Бога и что значитъ приказывать; развѣ это не то же, что и говорить? Итакъ, Богъ долженъ былъ приказать черезъ Сына Сыну сотворить міръ:

---

[5]) Soliloq., I, 3-4.
[6]) De libero arbitrio, I, 2.
[7]) De civitate Dei, IV, 12.
[8]) De trinitate, IX, 3; X, 11.

ученіе, принадлежащее и Платону, опровергается тѣмъ обстоятельствомъ, что у насъ нѣтъ ни малѣйшаго сознанія какого бы то не было предшествовавшаго существованія. Изъ того, что путемъ хорошей постановки вопросовъ можно даже людямъ необразованнымъ втолковать высокія истины математики, Платонъ заключилъ, что эти люди существовали раньше ихъ дѣйствительной жизни и что идеи, пробуждаемыя въ ихъ духѣ нашими вопросами, суть не иное что, какъ воспоминанія. Но эта гипотеза опровергается тѣмъ обстоятельствомъ, что эти идеи могутъ, благодаря сократической методѣ, зародиться во всѣхъ умахъ, одаренныхъ здравымъ смысломъ. Если бы идеи эти были воспоминаніями, то пришлось бы допустить, что въ жизни, предшествовавшей нынѣшнему существованію, всѣ люди были математиками и геометрами, — заключеніе мало правдоподобное, судя по небольшому числу выдающихся математиковъ, какими обладаетъ человѣчество. Доводъ Платона въ пользу предварительнаго существованія имѣлъ-бы быть можетъ болѣе силы, если бы великія истины математики не могли бы быть извлекаемы какъ только изъ небольшаго числа умовъ. Наконецъ, слѣдуя третьему воззрѣнію, души сотворены по мѣрѣ творенія тѣлъ. Эта теорія наиболѣе соотвѣтствуетъ принципамъ спиритуализма, хотя, въ сравненіи съ теоріями предыдущими, она менѣе способна служить подкрѣпленіемъ догмата о первородномъ грѣхѣ.

Безсмертіе души есть необходимое слѣдствіе ея разумной природы. При посредствѣ разума душа находится въ прямомъ и непосредственномъ общеніи съ вѣчной истиной, такъ что душа и истина образуютъ, такъ сказать, одну и туже сущность Для души умереть, значитъ быть насильственно отдѣленною отъ истины; но какое конечное существо одарено достаточнымъ могуществомъ, чтобы произвести этотъ насильственный разрывъ? а Богъ, то есть, сама истина, который одинъ въ состояніи произвести разрывъ, для чего сталъ-бы дѣлать это? Развѣ мысль, размышленіе, созерцаніе божественныхъ вещей находятся въ зависимости отъ жизни чувственной, отъ жизни тѣлъ и отъ матеріи? И если поэтому тѣло превращается въ пыль, то почему же должно непремѣнно погибнуть разомъ съ нимъ и то, что не находится отъ него въ зависимости? [14]).

Отвергая идею предсуществованія, Св. Августинъ оставляетъ въ сторонѣ также и теорію врожденныхъ идей или, лучше сказать, онъ видоизмѣняетъ ее. Вмѣстѣ съ Платономъ, онъ допускаетъ, что Богъ, образуя человѣческую душу, насадилъ вѣчныя идеи, принципы и нормы разума и воли; въ этомъ смыслѣ Св. Августинъ проповѣдуетъ врожденныя идеи. Но онъ отрицаетъ, чтобы эти идеи были воспоминаніями и такъ сказать остатками существованія, предшествовавшаго настоящей жизни, а отрицаетъ онъ это потому, что ученіе это отнимаетъ у насъ, по его мнѣнію, нашъ характеръ

---

[14]) De immortalitate animæ, I, 4, 6.

твореній и обожествляетъ насъ свыше мѣры. Отвергая ученіе о предсуществованіи какъ могущее быть понятымъ въ смыслѣ предсуществованія безначальнаго, онъ все болѣе и болѣе расходится съ теоріей врожденныхъ идей, ибо изъ нея можно заключить, что идеи первоначально существуютъ въ душѣ человѣка, а не насаждены тамъ a posteriori существомъ отличнымъ отъ души, именно Творцомъ. Преобладающее стремленіе Св. Августина — возвеличить Бога, унижая человѣка, изображать послѣдняго существомъ исключительно пассивнымъ, которое всѣмъ обязано не себѣ самому, а Богу, по словамъ апостола: Что ты имѣешъ, чего бы не получилъ? А если получилъ, то что же хвалишься, какъ будто не получилъ [15]). Самъ по себѣ человѣкъ есть немощь, слабость, олицетворенное ничтожество. Все, чѣмъ онъ обладаетъ, человѣкъ получаетъ извнѣ.

Подчиняться, воспринимать, видѣть — вотъ вся душа человѣческая. Черезъ проводникъ чувствъ душа воспринимаетъ познаніе чувственныхъ вещей: черезъ орудіе Духа, она воспринимаетъ нравственныя и религіозныя понятія. Понятіемъ внѣшняго міра душа обязана земному свѣту, который объемлетъ ее тѣлесно, а познаніемъ вещей небесныхъ — небесному свѣту, окружающему ее духовно. Однако этотъ внутренній свѣтъ, который есть не иное что, какъ самъ Богъ, находится не внѣ насъ, такъ какъ иначе Богъ былъ бы существомъ протяженнымъ и вещественнымъ; онъ заключается въ насъ, не будучи нами самими. Въ немъ то и черезъ него воспринимаемъ мы вѣчныя формы вещей или, какъ выражается Платонъ, И д е и, т. е. неизмѣнныя сущности непостоянныхъ и скоропреходящихъ реальностей. Самъ Богъ есть форма всѣхъ вещей, то есть, вѣчный законъ ихъ происхожденія, образованія, развитія и существованія. Онъ есть Идея идей и, слѣдовательно, реальность по преимуществу, ибо реальность заключается не въ томъ, что видимо, но въ невидимомъ; она находится не въ веществѣ, но въ Идеѣ [16]).

Идеализмъ Св. Августина, ведущій свое происхожденіе отъ Платона и предшествующій усмотрѣнію въ Богѣ Мальбранша и интеллектуальному созерцанію (интуиціи) Шеллинга, долженъ былъ, подобно его философіи вообще, подчиниться вліянію богословской системы, борцомъ за которую сдѣлался Св. Августинъ во вторую половину своей жизни. Этотъ внутренній свѣтъ, въ которомъ мыслитель нашелъ Бога и вѣчные первообразы вещей, кажется ему все болѣе и болѣе тусклымъ, по мѣрѣ того какъ развивается въ его сознаніи убѣжденіе о паденіи и коренной испорченности человѣческой природы. Разумъ, бывшій до паденія, орудіемъ Бога и непогрѣшимымъ откровеніемъ невидимыхъ вещей, помрачился грѣхомъ; внутренній свѣтъ сталъ тьмою. Поэтому, если бы внутренній свѣтъ остался нетронутымъ, Богу не нужно было бы воплощаться въ Іисусѣ Христѣ, чтобы от-

---

[15]) 1 къ Коринѳянамъ, IV, 7.

[16]) De civ. Dei, XIII, 24.—De lib. arbitr., II, 3, 6.—De immort. anim., 6

крыть себя человѣчеству. Разума было бы совершенно достаточно, чтобы возвратить заблудшій человѣческій родъ на путь истины. Но Слово сдѣлалось плотью, а такъ какъ нашъ внутренній свѣтъ помрачился, то Богъ обращается къ нашимъ чувствамъ, чтобы черезъ ихъ посредство передать намъ то, что не въ состояніи дать разумъ, сдѣлавшійся немощнымъ. Такимъ образомъ, идеализмъ философа подъ перомъ теолога переходитъ въ сенсуализмъ.

Нравственныя понятія Св. Августина подвергаются такимъ же измѣненіямъ. Если вдохновителемъ является Платонъ, то понятія эти довольно высоки сравнительно съ общимъ уровнемъ нравственнаго ученія св. Отцевъ. Лактанцій, въ своей полемикѣ противъ нравственнаго ученія философовъ, выразился въ духѣ истиннаго эпикуреизма: Non est, ut aiunt, propter seipsam virtus expetenda, sed propter vitam beatam, quae virtutem necessario sequitur [17]), а Тертулліанъ писалъ слѣдующее: Bonum atque optimum est quod Deus praecipit. Audaciam existimo, de bono divini praecepti disputare. Neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia Deus praecipit [18]). Лактанцію Св. Августинъ отвѣчаетъ, что высшая цѣль свободной дѣятельности есть нравственность, верховное благо, а не счастье. Проповѣди эвдемонизма онъ противопоставляетъ этическій идеализмъ. На индетерминизмъ Тертулліана онъ возражаетъ, что нравственный законъ не зависитъ ни отъ чьей воли, но что онъ есть самъ по себѣ безусловное [19]). Божественная воля устанавливаетъ добро, красоту, истину, и, наоборотъ, безусловное благо, безусловная красота, безусловная истина составляютъ волю Божества. Не потому ли нравственный законъ становится благимъ, что верховнымъ законодателемъ является Богъ? Нѣтъ. Напротивъ, именно потому, что нравственный законъ есть законъ благой, мы считаемъ Того, кто возвѣстилъ этотъ законъ, верховнымъ законодателемъ. Данная вещь дурна не потому, что Богъ запретилъ ее; но Онъ запрещаетъ ее потому, что она дурна. Св. Іеронимъ и Св. Златоустъ извиняли и даже допускали вынужденный обманъ. Если допускается обманъ, отвѣчаетъ епископъ Гиппонскій [20]), то допускается и грѣхъ! А это нелѣпость.

Св. Августинъ не скрываетъ отъ себя неразрѣшимыхъ трудностей, представляемыхъ вопросомъ о человѣческой свободѣ, въ его связи съ божественнымъ предвѣдѣніемъ и вопросомъ о происхожденіи зла. Если Богъ предвидитъ наши дѣйствія, то эти дѣйствія утрачиваютъ свой случайный характеръ и становятся необходимыми. Но въ такомъ случаѣ, что станется со свободою воли, съ отвѣтственностью и съ грѣхомъ? Если Богъ есть источникъ всѣхъ вещей, то какъ не допустить, что зло также вытекаетъ изъ бо-

---

[17]) Instit. Div., III, 12.
[18]) De pænitentia, IV.
[19]) De libero arbitrio, I, 3.
[20]) Contra mendacium, c. 15.

жественной воли? Но если даже допустить, что зло есть не иное что, какъ лишеніе и отсутствіе добра, то самый этотъ недостатокъ добродѣтели не есть ли послѣдствіе божественной воли, которая не хочетъ просвѣтить душу и направить ее къ добру?

Къ философскимъ соображеніямъ, которыя приводятъ Св. Августина къ детерминизму, присоединяются сверхъ того побужденія религіозныя [21]) Онъ чувствуетъ себя грѣшнымъ и неспособнымъ достигнуть спасенія своими собственными усиліями. Человѣкъ есть грѣшникъ, то есть рабъ грѣха, и только благодать Божія можетъ привести его къ свободѣ. Но благодать Божія никоимъ образомъ не зависитъ отъ человѣка: она всецѣло есть проявленіе свободы Божества. Богъ спасаетъ человѣка потому, что хочетъ того, но онъ спасаетъ не всѣхъ людей. Онъ избираетъ между ними извѣстное число тѣхъ, кого предназначаетъ къ спасенію. Это избраніе есть предвѣчный актъ Бога, предшествовавшій созданію человѣка; это значитъ, что одни изъ людей предназначены ко спасенію, другіе же нѣтъ. Св Августинъ по возможности избѣгаетъ говорить о предопредѣленіи къ осужденію, но логически онъ не можетъ избавиться отъ такого слѣдствія, которое само собою вытекаетъ изъ его посылки.

Каково бы не было превосходство ученія Августина сравнительно съ пелагіанизмомъ, но ясно, что, разъ онъ вступилъ на дорогу теологическаго детерминизма, мысль его незамѣтно понижается до уровня этическихъ ученій Лактанція и Тертулліана. Детерминизмъ, къ которому свелись спекуляціи метафизика, есть абсолютное ученіе, обнимающее и человѣка и Бога. Детерминизмъ же, котораго требуетъ его религіозная совѣсть, относится только къ человѣку, а для Бога оставляетъ самый абсолютный индетерминизмъ. Для мыслителя это есть абсолютное добро, которое составляетъ божественную волю; для защитника предопредѣленія это – воля Бога, которая и устанавливаетъ добро; въ глазахъ философа, это незыблемое начало; для теолога же это произволъ, въ силу котораго добро становится добромъ, а зло—зломъ. Богъ мыслителя Платоновой школы явилъ себя міру въ Іисусѣ Христѣ въ силу внутренней необходимости; по мнѣнію же учителя Церкви воплощеніе есть только одно изъ тысячи средствъ, которыя Богъ могъ бы употребить, чтобы достигнуть своей цѣли. Философъ съ почтеніемъ преклонился предъ добродѣтелями древнихъ; епископъ же видитъ въ нихъ одни только замаскированные пороки [22]).

Никто лучше Св. Августина не олицетворяетъ умственнаго и нравственнаго кризиса, которымъ оканчивается классическая эпоха и начинаются средніе вѣка.

---

[21]) De civ. Dei, XX. — De gratia Dei et lib. arbitr., 6. — De prædestinatione sanctorum, 18. — De præd. et gratia, 2.

[22]) De civitate Dei, XIX, 25.

II.

ПЕРЕХОДНАЯ ЭПОХА

или

СРЕДНІЕ ВѢКА.

Агонія римскаго міра. — Варварство. Первые симптомы новой философіи.

Послѣ смерти Св. Августина, Западная имперія находилась тоже у порога смерти. Со всѣхъ сторонъ народы Сѣвера вторгались въ ея предѣлы. Галлія и Испанія была въ ихъ рукахъ; они угрожали уже Италіи. За одно съ Государственнымъ строемъ вся греко-римская цивилизація распадалась отъ гніенія. Изъ всѣхъ ея формъ одна только Церковь могла еще остаться не тронутою, не подвергаясь кореннымъ измѣненіямъ. Съ одной стороны она открывала двери въ лучшій міръ какъ юношеской вѣрѣ людей Сѣвера, такъ и пресыщенному скептицизму греко-латиновъ; но въ тоже время она и закрывала эти двери передъ недостойными, причемъ владѣла отъ самаго Бога этою властью надъ ключами; такимъ образомъ она имѣла въ своемъ распоряженіи всемогущее средство для управленія и Римлянами, и варварами. Съ другой стороны, кромѣ древнихъ идей, которыя въ будущемъ должны были расшириться или измѣниться, она еще представляла собою существенно новое и плодотворное начало равенства націй и индивидуумовъ передъ Богомъ, т. е. ученіе объ единствѣ и солидарности человѣческаго рода, однимъ словомъ, идею человѣчества. Такимъ образомъ, когда наступила катастрофа, Церковь осталась нетронутою и стала наслѣдницею имперіи. Являясь въ одно и то же время и наслѣдницей классической культуры и хранительницею средствъ къ спасенію души, она отнынѣ будетъ надѣлять варваровъ какъ воспитаніемъ, такъ и пищею небесною. Она явится наставницею новыхъ націй, и въ ея лонѣ и подъ ея покровительствомъ неолатинская и германская цивилизація подадутъ первые признаки жизни.

Конечно, агонія древняго міра и зарожденіе западной цивилизаціи про-

должались цѣлые вѣка. Литературныя традиціи Греціи и Рима держались кое-гдѣ въ Италіи и въ восточной имперіи. Между тѣмъ какъ послѣдніе мыслители язычества изнемогали отъ безплодныхъ усилій гальванизировать религію прошлаго, христіанинъ, прикрывшійся псевдонимомъ Діонисія Ареопагита, [1]) перешагнувши черезъ робкія спекуляціи платонизировавшихъ Отцевъ, христіанизировалъ неоплатоновскую систему и заложилъ въ христіанскую мысль тѣ зародыши, которымъ суждено было развиться въ могучемъ умѣ Скотта Эригены, и далѣе у Гюга и Ричарда изъ С. Виктора, у Экгарта и Якова Бёма. Марціанъ Капелла, около 450 года, сдѣлалъ попытку энциклопедическаго изложенія всѣхъ наукъ [2]). Иванъ Филопонъ [3]), современникъ неоплатоника Симплиція, въ одно и то же время писалъ коментаріи къ сочиненіямъ Аристотеля и писалъ въ защиту христіанства Въ то же время римлянинъ Боэцій [4]) занимался переводомъ Платона и Аристотеля и писалъ свой восхитительный трактатъ De Consolatione philosophiae, въ которомъ вѣетъ духомъ Эпиктета и Марка Аврелія; Кассіодоръ [5]) тоже италіанецъ, умершій въ 575 году, издалъ трактатъ De artibus ac disciplinis liberalium literarum, книга, которая вмѣстѣ съ трактатами Маріана Капеллы и Боэція, служила основаніемъ для школьнаго преподаванія въ средніе вѣка [6]). Упомянемъ еще Исидора изъ Севильи съ его двадцатью книгами этимологіи, Св. Іоанна изъ Дамаска, извѣстнаго теолога и ученаго, Фотія, патріарха константинопольскаго, автора Bibliotheca или Myriobiblion, чего то вродѣ философской онтологіи.

Изъ этого видно, что литература все болѣе и болѣе укрывается въ лонѣ Церкви. Въ особенности на Западѣ сосредоточивается вся интеллектуальная жизнь. Но дымящійся огарокъ научной культуры едва не потухъ совсѣмъ среди духовенства, набраннаго главнымъ образомъ изъ среды варваровъ. Невѣжество было общее. Латинскій языкъ, который церковь продолжала употреблять, служилъ единственною связью между классическимъ міромъ и новыми поколѣніями. Во время разнузданности всяческихъ животныхъ страстей, когда даже бѣлое духовенство предано грубому реализму и выказываетъ аб-

---

[1]) Dionysii Areopagitæ Opera, gr. et lat., Paris, 1615, 1644 (2 vol. in-fol.). — Engelhardt, De origine scriptorum Areopagiticorum, Erlangen, 1822.

[2]) Satyricon, éd. Kopp, Francf., 1836.

[3]) Его коментаріи къ Аналитикѣ, къ Физикѣ, къ Психологіи и проч. были напечатаны нѣсколько разъ въ шестнадцатомъ вѣкѣ.

[4]) Государственный мужъ, казненный при Теодорикѣ въ 525. Opera, Bas., 1546, 1570, in-fol. — Gervaise, Histoire de Boëce, Sénateur romain, Paris, 1715.

[5]) Opera omnia, Rotomag., 1679; Venet., 1726. — Ste Marthe, Vie de Cassiodore, Paris, 1695.

[6]) Сообразно этому преподаванію, было семь свободныхъ искусствъ, изъ которыхъ три: грамматика, риторика и діалектика образуютъ trivium, а четыре другихъ: музыка, ариеметика, геометрія и астрономія—quadrivium, т. е., тройной и четверной путь, ведущій къ наукѣ по преимуществу, къ теологіи.

солютный индифферентизмъ по отношенію къ духовнымъ предметамъ, въ это время монастыри и являются убѣжищемъ для мысли и для научныхъ занятій. Въ монастырской жизни умъ, не поглощенный, какъ всюду внѣ ея, вещами внѣшняго міра, нашелъ возможность и досугъ заняться самимъ собою и своими истинными сокровищами. Въ ожиданіи самостоятельныхъ работъ дѣятельность монаховъ выразилась въ перепискѣ рукописей, и ихъ рвенію мы обязаны знакомствомъ съ значительнымъ числомъ древнихъ образцовыхъ произведеній.

Но они сдѣлали еще болѣе: они основали школы и сдѣлались наставниками юношества (scholae, scholastici, doctrina scholastica). Монашескія школы соперничали съ эпископальными. Въ Великобританіи были самые примѣрные монастыри. Изъ нихъ вышли такіе ученые, какъ преподобный Бэда [7]), какъ Алкуинъ [8]), ученикъ Іоркской школы, который, сдѣлавшись совѣтникомъ и другомъ Карла Великаго, споспѣшествовалъ основанію палатинской Академіи и большаго числа эпископальныхъ и монашескихъ школъ; наконецъ, въ особенности Скоттъ Эригена, первый и вмѣсте съ тѣмъ самый глубокій изъ философовъ христіанскихъ среднихъ вѣковъ, создатель схоластики.

Отечество Скотта, Оккама и двухъ Бэконовъ не безъ основанія считаетъ себя Іоніею новѣйшей философіи.

---

§ 30

Схоластика [1]).

Церковь, наслѣдница римской имперіи, является той великой силою, которая господствуетъ въ средніе вѣка. Внѣ ея нѣтъ спасенія; внѣ ея нѣтъ науки. Догматы, формулируемые ею, суть истина, слѣдовательно, дѣло не въ томъ, чтобы отъискивать ее. Въ смыслѣ отъискиванія истины философія не существуетъ для Церкви. Съ точки зрѣнія среднихъ вѣковъ философствовать, значитъ объяснять догматы, выводить изъ нихъ заключенія, доказывать ихъ истину. Слѣдовательно, философія сливается съ положительною теологіею: внѣ ея философія была-бы ересью. Христіанская мысль, сдержанная оковами

---

[7]) 673-735. — Œuvres, Bâle, 1563; Cologne, 1612.

[8]) 726-804. — Œuvres, Ratisb., 1773, 2 vol. in-fol.

[1]) Rousselot, Études sur la philosophie du moyen âge, 3 vol. in-8, Paris, 1841. — Hauréau. Hist. de la philosophie scolastique, 2 vol., Paris, 1850. — Cousin, Fragments philosophiques. Philosophie scolastique. — Для различенія по существу схоластики отъ патристики смот. K. Fischer, Histoire de la philosophie moderne, Introduction.

Церкви, походитъ на рѣку, стѣсненную между скалистыми берегами, причемъ рѣка эта тѣмъ глубже, чѣмъ уже ея русло. Не будучи въ состояніи освободиться отъ оковъ догматовъ, стѣсняющихъ ее, философія углубляется въ нихъ, изслѣдуетъ ихъ, разработываетъ такъ ревностно, что въ концѣ концовъ потрясаетъ самыя основы ихъ.

Такъ возникаетъ и устанавливается мало по малу философія христіанской школы, схоластика. Основателемъ ея является Скоттъ Эригена: наиболѣе выдающимися представителями ея считаются С. Ансельмъ, Абеляръ, С. Ѳома, Дунсъ Скоттъ. Схоластика представляетъ собою науку новѣйшихъ временъ въ зародышевомъ состояніи; она — философія европейскихъ націй, развивающаяся на лонѣ Церкви въ формѣ теологіи. Она уже не дочь классической древности, подобно спекуляціи Отцевъ Церкви; паденіе римской имперіи отдѣляетъ ее отъ этой древности [2]). Возникши на здоровой почвѣ германскаго и неолатинскаго міра, она принадлежитъ къ другимъ націямъ и къ новой цивилизаціи. Ея отечество составляютъ Франція, Англія, Испанія, Германія, однимъ словомъ, западная Европа. Она имѣетъ свой юношескій, свой зрѣлый возрастъ, наконецъ, свою эпоху упадка. Находившись сначала подъ вліяніемъ Платонизма, направленія введеннаго Св. Августиномъ, схоластическая философія, начиная съ тринадцатаго вѣка, все болѣе и болѣе попадаетъ подъ вліяніе Аристотеля. Вотъ почему исторія схоластики дѣлится на два большихъ періода: платоновскій и перипатетическій. Этотъ послѣдній подраздѣляется на два періода, изъ которыхъ первый объясняетъ Аристотеля съ реалистической точки зрѣнія, а второй съ точки зрѣнія номинализма. Начиная съ четырнадцатаго вѣка, схоластика истощаетъ свои силы въ борьбѣ р е а л и с т о в ъ и н о м и н а л и с т о в ъ и изнемогаетъ къ срединѣ пятнадцатаго вѣка подъ тяжестью свѣтской и либеральной реакціи, начатой эпохою возрожденія. По крайней мѣрѣ, начиная съ этой эпохи, схоластика уже не играетъ роли великой интеллектуальной силы, а ищетъ убѣжища въ нѣдрахъ церкви, для которой она составляетъ еще и по сю пору оффиціальную философію.

Задача схоластики, какъ понимаютъ ее главнѣйшіе представители, состоитъ въ томъ, чтобы доказать истинность христіанской догмы, чтобы представить ее въ возможно выгодномъ свѣтѣ для человѣческаго разума, чтобы показать, что христіанство есть раціональная религія. Объяснить догму, оправдать и доказать ее — вотъ ея программа. Отцы Церкви установили догму, „ч т о“, (содержаніе) или объектъ вѣры; доктора школы занимаются вопросомъ „п о ч е м у“, доказательствомъ вѣры. Догма признаетъ человѣка—Бога; схоластическая философія ставитъ вопросъ: C u r D e u s h o m o и разрѣшаетъ его. Для того, чтобы выполнить свою программу и отвѣтить на

[2]) Одинъ только Скоттъ Эригена непосредственно заимствуетъ изъ греческихъ источниковъ, благодаря своему знанію Эллинскаго нарѣчія.

тысячи „почему“, которые разумъ ставитъ вѣрѣ, теологія вступаетъ въ союзъ съ греческою философіею, т. е. съ тѣмъ, что извѣстно изъ нее въ одинадцатомъ вѣкѣ. Этотъ союзъ теологіи съ философіею, разума съ вѣрою, и есть характеристическая черта схоластики. Согласіе между догмою и разумомъ—для нея очевидный фактъ, элементарная истина, которую она допускаетъ a priori и на которой строитъ всѣ свои системы. Этимъ то она въ одно и то же время отличается и отъ ученія Святыхъ Отцевъ, предшествовавшихъ ей, и отъ ученія чистыхъ философовъ, ставшихъ ея наслѣдниками. До эпохи схоластики Тертулліанъ сказалъ: Credo quia absurdum, и осудилъ философію, какъ родоначальницу ересей. Послѣ этой эпохи философія отдѣляется отъ теологіи и стремится къ абсолютной независимости. До и послѣ схоластической эпохи вѣра и философія раздѣльны другъ отъ друга и враждебны другъ другу. Въ средневѣковой спекуляціи онѣ тѣсно связаны другъ съ другомъ, и этотъ компромиссъ до такой степени составляетъ сущность схоластики, что она тотчасъ же приходитъ въ упадокъ, какъ скоро доктора — номиналисты съ одной стороны, гуманисты съ другой, признали необходимость отдѣлить эти двѣ области другъ отъ друга.

---

§ 31.

Скоттъ Эригена.

Іоаннъ Скоттъ Эригена, родомъ изъ Англіи, приблизительно въ срединѣ девятаго вѣка стоялъ во главѣ палатинской Академіи, куда попалъ, благодаря покровительству Карла Лысаго. Его трактатъ De divina praedestinatione, написанный по поводу ереси Готшалька и его латинскій переводъ Діонисія Ареопагита, не представленный имъ на одобреніе папы, отвратили отъ него благосклонность Церкви, что, впрочемъ, не помѣшало ему сохранить высокое покровительство императора. Свѣдѣній о времени его смерти и рожденія не существуетъ.

По широтѣ своего ума онъ является однимъ изъ самыхъ передовыхъ людей своего времени и напоминаетъ Оригена, съ которымъ и подвергся одинаковой участи, а именно опалѣ Церкви, которая не причислила его къ лику своихъ святыхъ. Познанія его для того времени, въ какое онъ жилъ, громадны. Кромѣ латинскаго языка онъ зналъ греческій и даже, можетъ быть арабскій. Вотъ почему онъ такъ подробно знакомъ съ Платономъ, Аристотелемъ, греческими Отцами Церкви и съ неоплатонизмомъ. Кромѣ знаній онъ обладаетъ такою силою спекуляціи и такою смѣлостью въ сужденіяхъ, что превосходитъ все, что произвели средніе вѣка, и его можно сравнить лишь съ тѣми вулканическими вершинами, которыя одиноко возвышаются на громадной равнинѣ.

Его философія, въ томъ видѣ, какъ онъ излагаетъ ее въ сочиненіи De divisione naturae [1]), безъ сомнѣнія не есть нѣчто новое, если только сравнивать ее съ новоплатоновскими доктринами; она воспроизводитъ въ христіанской формѣ эманаціонную систему Александрійской школы. Но въ девятомъ вѣкѣ и по сю сторону Пиреней понимать Платона и Прокла считалось почти чудомъ.

По мнѣнію Скотта, объекты философіи и религіи [2]) тождественны. Философія есть наука вѣры, уразумѣніе догмы. Спекуляція и религія, имѣющія одно и то же божественное содержаніе, отличаются другъ отъ друга только формою, только тѣмъ, что религія подчиняется и поклоняется, между тѣмъ какъ философія, при посредствѣ разума, изучаетъ, изслѣдуетъ и углубляется въ тотъ объектъ, которому религія только лишь поклоняется, а именно въ Бога или Природу несотворенную и творящую.

Въ самомъ широкомъ смыслѣ слово природа включаетъ въ себя всю сумму существованій, все то, что сотворено и все то, что не сотворено. Въ этомъ смыслѣ, природа содержитъ четыре категоріи существованій: 1° то, что не сотворено и что творитъ; 2° то, что сотворено и что творитъ; 3° то, что сотворено и не творитъ; 4° то, что не сотворено и не творитъ. Существованіе возможно только въ одномъ изъ этихъ четырехъ видовъ. Внѣ ихъ не существуетъ ничего.

Однако это раздѣленіе существъ можетъ быть упрощено. Дѣйствительно, первая категорія сливается въ одно съ четвертою, такъ какъ обѣ содержатъ то, что не сотворено и такъ какъ обѣ онѣ относятся, слѣдовательно, къ существу, которое одно существуетъ, въ абсолютномъ смыслѣ слова, т. е. къ Богу. Первая изъ нихъ включаетъ въ себѣ Бога, по скольку онъ является творческимъ началомъ, источникомъ вещей; четвертая категорія тоже заключаетъ въ себѣ Бога, но по скольку онъ есть конецъ, цѣль, завершитель и вѣнецъ вещей, за которымъ уже нѣтъ ничего. Точно также сравнивая вторую и третью категоріи, мы найдемъ, что онѣ тоже сливаются въ одну вселенную, обнимающую всѣ сотворенныя вещи, по скольку она отлична отъ Бога. Вещи сотворенныя и въ свою очередь творящія (вторая категорія) суть Идеи въ платоновскомъ смыслѣ, т. е. общіе типы, реализирующіеся въ индивидуумахъ [3]). Вещи сотворенныя и уже не производящія болѣе ничего — это индивидуумы; ибо не индивидумы обладаютъ

---

[1]) Éditions Thomas Gale, Oxf., 1685; 1685; Schlüter, Münster, 1838; H. J. Floss, Paris, 1853 (dans la collection Migne). — Saint-René-Taillandier, Scot Érigène et la philosophie scolastique, Strasb., 1843.

[2]) De divina prædestinatione. Prooemium (dans Gilbert Mauguin, Auct. qui nono sæc. de præd. et grat. scripserunt opera, Paris, 1850).

[3]) De divisione naturæ, II, 2.

[4]) Ibid., III, 2.

производительною способностью, а типы или виды. Итакъ, вмѣсто четырехъ первоначальныхъ категорій у насъ ихъ остается двѣ: Богъ и вселенная.

Но эти двѣ категоріи или виды существованія, въ свою очередь, отождествляются. Дѣйствительно, міръ существуетъ въ Богѣ и Богъ въ немъ, какъ сущность его, какъ душа его, какъ жизнь. Сколько не есть въ мірѣ жизни, ума, свѣта, все это есть Богъ, имманентный космосу, и этотъ послѣдній существуетъ только по стольку, по скольку онъ соучаствуетъ въ божественномъ бытіи. Богъ есть бытіе въ его цѣлости, въ его нераздѣльности и недѣлимости, бытіе безъ предѣловъ и безъ мѣры; міръ есть бытіе раздѣльное, дѣлимое, органическое. Богъ есть существо необъяснимое; міръ же есть бытіе объясненное, открывшееся, обнаруженное (θεοφάνεια); Богъ и міръ представляютъ одно и то же бытіе, бытіе единственное и безконечное, являющееся въ двухъ различныхъ видахъ существованія; или вѣрнѣе одинъ міръ представляетъ собою видъ бытія, модификацію и ограниченіе бытія, между тѣмъ какъ Богъ есть бытіе безъ вида существованія, безъ всякого опредѣленія.

Слово θεός, Богъ, которое Скоттъ относитъ къ θεωρῶ, vide', или къ θέω, curro, означаетъ по первой этимологіи видѣніе или абсолютный разумъ, по второй — вѣчное движеніе Но какъ въ первомъ, такъ и во второмъ значеніи выраженія фигуральны, ибо если Богъ является такимъ существомъ, внѣ котораго, возлѣ котораго, и внутри котораго нѣтъ ничего, то, строго говоря, нельзя и сказать, чтобы Богъ что-либо понималъ или видѣлъ; что же касается до божественнаго движенія, то оно не представляетъ собою движенія, состоящаго въ перемѣнѣ мѣста, присущаго всѣмъ существамъ: оно, если только Богу присуще движеніе вообще, происходитъ отъ Бога, въ Богѣ, къ Богу, т. е., слѣдовательно, движеніе въ Богѣ есть синонимъ абсолютной неизмѣнности. Такъ какъ Богъ выше всякихъ различій и контрастовъ, то онъ и не можетъ быть обозначенъ ни однимъ терминомъ, предполагающимъ понятіе противоположнаго. Мы называемъ его добрымъ, но дѣлаемъ это совершенно напрасно, такъ какъ въ немъ не существуетъ различія добра отъ зла (ὑπεράγαθος, plus quam bonus est). Мы называемъ его Богомъ, но сейчасъ было сказано, что выраженіе это не точно. Мы называемъ Бога истиною; но истина противоположна заблужденію, а этотъ антитезъ не существуетъ для безконечнаго Существа. Мы именуемъ его Вѣчнымъ, Жизнью, Свѣтомъ; но такъ какъ въ Богѣ нѣтъ различія между вѣчностью и временемъ, между жизнью и смертью, между свѣтомъ и его противоположностью, то всѣ эти термины неточны. Даже терминъ Сущаго не точенъ, ибо бытію противополагается не бытіе; слѣдовательно, Богъ есть Существо невыразимое, точно также какъ онъ есть Существо непостижимое. Онъ выше доброты, выше истины, выше вѣчности; онъ болѣе, чѣмъ жизнь, чѣмъ свѣтъ, чѣмъ Богъ (ὑπέρθεος), чѣмъ само бытіе (ὑπερούσιος, superessentialis); его нельзя подвести ни подъ одну изъ Аристотелевскихъ категорій, и по скольку понять, значитъ подвести предметъ подъ извѣстную категорію, по

стольку и самъ Богъ неможетъ понимать себя. Онъ — абсолютное Ничто, онъ — вѣчная Тайна! [5])

Сущность человѣческой души такъ же таинственна и непостижима, какъ и Богъ, ибо сущность эта и есть самъ Богъ. [6]) Душа есть движеніе и жизнь, вотъ все что мы знаемъ объ ея природѣ; это движеніе, эта жизнь представляетъ три ступени: ощущеніе, пониманіе, разумъ: человѣческій образъ божественной Троицы. Тѣло сотворено одновременно съ душою; но тѣло наше, въ настоящее время не представляется въ своей первоначальной идеальной красотѣ; оно исказилось подъ вліяніемъ грѣха. Эта идеальная красота, находящаяся въ скрытомъ состояніи въ нашемъ теперешнемъ тѣлѣ, проявится только впослѣдствіи во всей своей чистотѣ. Человѣкъ резюмируетъ въ себѣ всѣ творенія, какъ земныя, такъ и небесныя. Онъ представляетъ собою міръ вкратцѣ и, какъ таковой, онъ есть царь твореній. Онъ отличается отъ небесныхъ ангеловъ только грѣхомъ, а раскаяніемъ онъ возвышается до божественныхъ существъ. Грѣхъ вытекаетъ изъ тѣлесной природы человѣка; у человѣка онъ является необходимымъ результатомъ перевѣса чувственной жизни надъ интеллектуальной во время его развитія.

Паденіе человѣка является не только послѣдствіемъ его тѣлеснаго существованія, но оно есть также и начало этого послѣдняго. Тѣлесность или матеріальная субстанціальность человѣческаго тѣла въ настоящемъ его видѣ, его несовершенство, борьба, которую ведетъ плоть съ духомъ, различіе половъ, все это есть уже грѣхъ, паденіе, отпаденіе отъ Бога, раздробленіе первоначальнаго единства вещей [7]). Съ другой стороны, такъ какъ внѣ Бога нѣтъ реальнаго бытія, поэтому то, что мы называемъ отпаденіемъ отъ Бога, паденіемъ, грѣхомъ, все это—не болѣе, какъ отрицательная реальность, недостатокъ, лишеніе. Зло не существуетъ субстанціально. Существованіе вещи по стольку реально, по скольку она хороша, и превосходство ея служитъ мѣриломъ ея реальности. Совершенство и реальность суть синонимы. Абсолютное несовершенство есть, слѣдовательно, синонимъ абсолютной нереальности! А это предполагаетъ невозможность личнаго существованія Діавола абсолютно злого. Зло — это отсутствіе добра, жизни, бытія. Отнимите у какого нибудь существа все, что въ немъ есть хорошаго, и вы уничтожите его.

Твореніе есть актъ вѣчный и непрерывный, безъ начала и безъ конца. Богъ предшествуетъ міру по достоинству, но не по времени. Богъ абсолютно вѣченъ, міръ же относительно. Этотъ послѣдній происходитъ отъ Бога подобно тому, какъ свѣтъ происходитъ отъ солнца, какъ теплота исходитъ изъ огня. Для Бога мыслить, значитъ творить (videt operando et videndo

---

[5]) De divisione naturæ, I, 16; III, 19.

[6]) De divisione naturæ, I, 78: Se ipsam sancta trinitas in nobis amat, videt, movet.

[7]) Сравни §§ 10, 15, 25 и 67.

operatur[8]) и подобно тому какъ вѣчна божественная мысль, такъ вѣчно и конкретное обнаруживаніе божественной мысли. Всякое твореніе по своей возможности вѣчно; всѣ мы погружены въ вѣчность корнями своего бытія; всѣ мы предсуществовали съ вѣчностью въ безконечномъ рядѣ причинъ, произведшихъ насъ. Одинъ Богъ есть вѣченъ actu, т. е. онъ никогда не существовалъ въ видѣ простой возможности или въ видѣ зародыша. Ничто, изъ котораго былъ сотворенъ міръ по Святому Писанію, не равно нулю, а представляетъ собою невыразимое и непостижимое великолѣпіе божественной природы, сверхъсущественную и сверхъестественную сущность Бога, недоступную для мысли и неизвѣстную даже ангеламъ [9]).

Отъ безконечнаго Существа, путемъ постепеннаго раскрытія происходятъ роды, виды, индивидуумы. Твореніе и есть этотъ вѣчный анализъ всеобщаго. Самая широкая общность-это бытіе: изъ бытія, присущаго всѣмъ существамъ, выдѣляется въ видѣ частности жизнь, составляющая отличительный признакъ только организованныхъ существъ; отъ жизни происходитъ разумъ, составляющій достояніе еще болѣе ограниченнаго числа существъ (люди и ангелы); наконецъ, отъ разума исходятъ мудрость и знаніе, удѣлъ самаго малаго числа существъ. Твореніе представляетъ собою гармоническое цѣлое изъ концентрическихъ круговъ, въ которыхъ постоянно борятся съ одной стороны раскрывающаяся, выясняющаяся, развивающаяся божественная сущность, а съ другой стороны міръ или окружность, которая стремится собраться, сосредоточиться и возвратиться къ Богу [10]). Человѣческая наука имѣетъ цѣлью точное знаніе того, какимъ образомъ вещи происходятъ отъ первыхъ причинъ и какимъ образомъ онѣ раздѣляются и подраздѣляются на роды и виды. Наука въ такомъ смыслѣ носитъ названіе діалектики [11]) и дѣлится на физику и этику. Настоящая діалектика не есть плодъ человѣческаго воображенія или каприза нашего разума, какъ у софистовъ, а основана родоначальникомъ всякаго знанія и искусства въ самой природѣ вещей. Душа человѣческая, при посредствѣ науки и мудрости, составляющей высшую ея точку, возвышается надъ природою и отождествляется съ Существомъ существъ. Это возвращеніе къ Богу для природы вообще совершается въ человѣкѣ; для человѣка — во Христѣ и въ христіанинѣ; для христіанина — въ сверхъестественномъ и въ существенномъ единеніи съ Богомъ при посредствѣ мудрости и науки. Какъ все происходитъ отъ Бога, такъ точно все предназначено возвратиться въ него. Слѣдовательно, предопредѣленіе существуетъ, но всеобщее предопредѣленіе къ спасенію. Всѣ падшіе ангелы, всѣ падшіе люди, словомъ, всѣ существа возвратятся къ Богу. Адскія мученія имѣютъ чисто

---

[8]) De divisione naturæ, III, 17 ss.
[9]) Ibid., III, 19.
[10]) De divisione naturæ, I, 16.
[11]) Ibid., I, 29, 46; V, 4.

духовный характеръ. Нѣтъ другой награды для добродѣтели, какъ видѣніе или непосредственное познаніе Бога, нѣтъ другаго наказанія для грѣха, какъ угрызенія совѣсти. Наказаніе не заключаетъ ничего произвольнаго, а является необходимымъ послѣдствіемъ дѣяній, осуждаемыхъ божественнымъ закономъ [12]).

---

§ 32.

Преемники Скотта. — Св. Ансельмъ.

Скоттъ Эригена исчезаетъ безслѣдно какъ метеоръ въ глухую ночь. Между тѣмъ какъ арабскія школы въ Кордовѣ съ уваженіемъ относились къ философскимъ и научнымъ традиціямъ Греціи и Востока и продолжали работать въ этомъ направленіи, въ христіанской Европѣ X и XI вѣковъ представителями союза мысли съ вѣрою является нѣсколько отдѣльныхъ именъ: Гербертъ [1]) (Сильвестръ II), который обязанъ Арабамъ своими знаніями, Беренгеръ Турскій [2]), Ланфранъ, Бекскій аббатъ въ Нормандіи и архіепископъ Канторберійскій [3]), Гильдебертъ изъ Лавардина, епископъ Турскій и авторъ одного трактата о нравственности [4]). Великіе вопросы, тревожившіе геній Скотта, не занимали ихъ. Эти мыслители, ловко владѣвшіе средствами логики, находили удовольствіе трудиться надъ самыми мелкими темами, разрѣшать самые пустые вопросы, какъ напр., можетъ-ли проститутка при помощи божественнаго всемогущества снова сдѣлаться дѣвственницею, или же мышь, съѣдающая святые Дары, воспринимаетъ-ли тѣло Господне. Христіанская философія — еще дитя и находитъ удовольствіе въ дѣтскихъ играхъ, но игры эти уже имѣютъ значеніе и до извѣстной степени даютъ понятіе о той дѣйствительной борьбѣ, какая предстоитъ ей въ будущемъ.

Первый, кого мы встрѣчаемъ послѣ Скотта Эригены съ умомъ, дѣйствительно спекулятивнымъ — это ученикъ Ланфрана, Св. Ансельмъ [5]). Родился онъ въ 1034 году въ Аостѣ, воспитывался въ Бекскомъ монастырѣ въ Нормандіи, былъ преемникомъ Ланфрана, т. е. аббатомъ Бекскимъ въ 1078, затѣмъ сдѣлался архіепископомъ Канторберійскимъ въ 1093; умеръ онъ въ

---

[12]) De div. prædestinatione, 2-4.

[1]) Умеръ въ 1003.

[2]) Умеръ въ 1088 De sacra cœna adv. Lanfr., Berl., 1844.

[3]) Умеръ въ 1089. Opera, éd. Giles, Oxford, 1854.

[4]) Умеръ въ 1134. Opera, éd. Beaugendre.

[5]) Œuvres, dans la collection Migne, Paris, 1852. — Charles de Rémusat, Anselme de Cantorbéry, tableau de la vie monastique, etc., Paris, 1854.

1109 году, оставивши послѣ себя множество философскихъ и теологическихъ сочиненій [6]).

Второй Августинъ, какъ называютъ Св. Ансельма, исходилъ изъ того же положенія, какъ и первый: по его мнѣнію, вѣра должна предшествовать всякому разсужденію и всякому спору относительно религіозныхъ предметовъ. Невѣрующіе, говоритъ онъ [7]), стараются понимать потому, что не вѣруютъ; мы же напротивъ стараемся понимать потому, что вѣруемъ. Мы и они ищемъ одного и того же; но такъ какъ они не вѣруютъ, то они и не достигаютъ своей цѣли, пониманія догмата. Тотъ, кто не вѣруетъ, никогда не будетъ понимать. Въ дѣлѣ религіи роль вѣры соотвѣтствуетъ роли опыта въ дѣлѣ пониманія вещей міра сего. Слѣпой, не видящій свѣта, не понимаетъ его; глухо-нѣмой, никогда не воспринимавшій звука, не можетъ имѣть яснаго понятія о звукѣ: точно также не вѣровать, значитъ не видѣть, а не видѣть, значитъ не понимать. Слѣдовательно, мы разсуждаемъ не съ цѣлью увѣровать, а наоборотъ мы вѣруемъ для того, чтобы дойти до пониманія. Христіанинъ ни подъ какимъ видомъ не долженъ сомнѣваться въ томъ, чему вѣруетъ сердцемъ святая католическая Церьковь и что она исповѣдуетъ устами. Все, что онъ можетъ себѣ позволить, это постараться, съ возможно большимъ смиреніемъ, отдать себѣ въ этомъ отчетъ, продолжая любить и съ непоколебимою настойчивостью вѣровать въ это, соблюдать это въ жизни. Если онъ достигнетъ до пониманія христіанскаго ученія, то пусть поблагодаритъ Бога, который есть источникъ всякаго разумѣнія; если же онъ не достигнетъ этого, то отсюда вовсе не слѣдуетъ, что онъ долженъ отречься отъ ученія и отринуть его, а напротивъ, онъ долженъ съ любовью преклонить голову предъ этимъ. Философская мысль не только должна принять вѣру за точку отправленія (строго говоря, само слово отправленіе не точно, такъ какъ, философствуя, вовсе не исходятъ отъ вѣры, а напротивъ все время пребываютъ въ ея предѣлахъ); она должна быть руководима вѣрою во все время пути, проходимаго ею. Вѣра есть не только истина, она есть также и норма, и цѣль, и средина, и конецъ философскаго размышленія [8]).

По тѣмъ, почти буквальнымъ цитатамъ, которыя мы только что привели, можетъ показаться, что имя Св. Ансельма принадлежитъ исключительно исторіи теологіи; а между тѣмъ это не такъ. Въ сущности, Св. Ансельмъ болѣе самостоятеленъ, болѣе изслѣдователь и философъ, чѣмъ самъ предполагаетъ. Какъ совершеннѣйшій типъ ученаго схоластика и какъ чистое олицетвореніе того союза между разумомъ и вѣрою, который является наиболѣе ха-

---

[6]) Наиболѣе важныя суть Monologium, Proslogium, De veritate, De fide Trinitatis et Cur Deus homo.

[7]) Cur Deus homo, I, 2.

[8]) De fid. Trinit., 2. Cf. Monologium, предисловіе.

рактеристическою чертою средневѣковой философіи, онъ a priori допускаетъ полнѣйшее согласіе между человѣческимъ разумомъ и откровеніемъ. Абсолютное противорѣчіе между этими двумя проявленіями одного и тогоже высшаго Разума ему кажется невозможнымъ, Но отъ этой точки зрѣнія Monologium'a до Credo quia absurdum Тертулліана далеко, и очевидно, что между Отцами Церкви и схоластиками прогрессъ философіи очень значителенъ. Какъ бы ни былъ преданъ Бекскій аббатъ авторитету Церкви, однако и онъ былъ подверженъ сомнѣніямъ. Чтобы въ этомъ убѣдиться, достаточно только вспомнить то рвеніе, съ которымъ онъ вездѣ отыскиваетъ раціональные аргументы въ пользу католической доктрины. Когда прилагаешь столько стараній для того, чтобы доказать истинность доктрины, то невольно сознаешься въ томъ, что она должна быть подкрѣплена и что ей недостаетъ очевидности, истиннаго критерія истины.

Самъ С. Ансельмъ неопредѣленно сознаетъ, что въ его вѣру закрались зародыши сомнѣнія. Еще монахомъ онъ всѣ свои заботы сосредоточилъ на томъ, чтобы додуматься до такого разсужденія, которое бы просто и убѣдительно доказывало существованіе Бога и всего того, что проповѣдуетъ Церковь о Высочайшемъ Существѣ. Ему не достаточно простаго утвержденія, ему нужны доказательства. Эта мысль мучитъ его и днемъ и ночью, не даетъ ему ни пить, ни ѣсть и преслѣдуетъ его въ торжественныя минуты богослуженія. Онъ приходитъ къ заключенію, что это искушенія сатаны, и старается избавиться отъ него. Но тщетно! Въ тиши ночи, проведенной въ размышленіи, онъ, наконецъ, находитъ то, чего ищетъ уже впродолженіе цѣлыхъ годовъ—неопровержимый аргументъ въ пользу теологическаго догмата; и онъ счастливъ, нашедши вмѣстѣ съ доказательствомъ бытія Божія душевный миръ. Благодаря своимъ доказательствамъ, С. Ансельмъ является однимъ изъ основателей новѣйшей раціональной теологіи.

Monologium sive exemplum meditandi de ratione fidei представляетъ собою попытку философскаго построенія монотеизма. Все существующее, говоритъ авторъ, имѣетъ свою причину, и эта причина можетъ быть одна, или же ихъ нѣсколько. Если причина одна, то у насъ все, что намъ нужно: Богъ, какъ единственное существо, которому всѣ другія существа обязаны своимъ бытіемъ. Если причинъ нѣсколько, то тутъ возможны три случая: можетъ быть 1°, что множественное имѣетъ своею причиною единое и отъ него зависитъ; или 2°, что всякая вещь изъ составляющихъ многое, есть причина самой себя; или 3°, что всякая вещь существуетъ, благодаря всѣмъ другимъ. Первый изъ данныхъ трехъ случаевъ сливается съ гипотезою, что все сущее происходитъ отъ одной единственной причины: ибо зависѣть отъ нѣсколькихъ причинъ, зависящихъ въ свою очередь отъ одной единственной, значитъ зависѣть отъ этой одной единственной причины. Во второмъ случаѣ нужно допустить, что существуетъ способность, сила или возможность бытія о себѣ, возможность, присущая всѣмъ индивидуальнымъ причинамъ, допускаемымъ гипотезою, возможность,

въ которой соучаствуютъ и заключаются всѣ причины; слѣдовательно, и въ этомъ случаѣ мы также приходимъ къ одной единственной и абсолютной причинѣ. Наконецъ, третье предположеніе, допускающее, что всякая изъ причинъ существующаго зависитъ отъ всѣхъ остальныхъ, представляетъ собою абсурдъ; ибо нельзя допустить, чтобы какая-либо вещь имѣла причиною и условіемъ существованія ту вещь, для которой она сама причина и условіе. Такимъ образомъ, всѣ предположенія приводятъ насъ къ тому, чтобы вѣровать въ одно существо, какъ причину всего существующаго, не зависящую ни отъ какой другой причины, а слѣдовательно тѣмъ самымъ отличающуюся безконечно бо́льшимъ совершенствомъ, чѣмъ все остальное. Таковое существо есть въ высшей степени реальное (ens realissimum), безусловно могущественное и совершенно доброе. Не завися ни отъ одного существа и ни отъ одного условія существованія, кромѣ самого себя, оно существуетъ a se и per se; оно существуетъ не потому, что существуетъ нѣчто другое, а потому, что существуетъ, т. е. оно необходимо существуетъ, оно есть необходимое бытіе [9]).

Нѣтъ надобности особенно углубляться въ разсужденія, заключающіяся въ Monologium'ѣ для того, чтобы усмотрѣть въ немъ пантеизмъ. Ансельмъ, правда, отрицаетъ такого рода выводъ изъ его теологіи. Вмѣстѣ съ С. Августиномъ онъ допускаетъ, что міръ сотворенъ ex nihilo, а не произошелъ отъ Бога. Примкнувъ къ этому ученію, онъ измѣняетъ и преобразуетъ его. Вещи до сотворенія, говоритъ онъ, не существуютъ сами для себя, независимо отъ Бога: это то и есть то ничто, откуда онѣ извлечены. Но онѣ существуютъ вѣчно для Бога и въ Богѣ, въ видѣ идей; онѣ предсуществуютъ своему творенію въ томъ смыслѣ, что создатель предвидитъ и предназначаетъ ихъ къ существованію [10]).

Разъ доказано существованіе Бога, единственной и абсолютной причины міра, слѣдуетъ опредѣлить его природу и аттрибуты. Совершенства, присущія человѣку, вмѣстѣ съ тѣмъ также присущи и Богу съ тою только разницею, что для него они существенны, для насъ же нѣтъ. Человѣку даны въ удѣлъ нѣкоторыя совершенста, но между нимъ и этими совершенствами нѣтъ необходимаго соотношенія; онъ могъ бы и не получить ихъ, онъ могъ бы существовать и безъ нихъ Богъ напротивъ не получалъ своихъ совершенствъ извнѣ; онъ не получилъ ихъ и вообще онъ не имѣетъ ихъ, а онъ есть они и долженъ быть ими: его аттрибуты отождествляются съ его сущностью. Справедливость (аттрибутъ Бога) и Богъ не суть двѣ различныя вещи. Нельзя сказать о Богѣ, что онъ отличается справедливостью, добротою; нельзя даже сказать, что онъ справедливъ; ибо быть справедливымъ, означаетъ соучаствовать въ справедливости подобно твореніямъ: о

---

9) Monologium, c. 3.
10) Monologium, c. 9.

Богѣ нужно говорить, что онъ — сама справедливость, сама доброта, сама мудрость, само счастье, сама истина, само бытіе. Далѣе, всѣ божественные аттрибуты составляютъ одно цѣлое въ силу единства божественной сущности (unum est quidquid essentialiter de summa substantia dicitur [11]).

Все это чистѣйшій платонизмъ. Но не довольный тѣмъ, что придалъ теизму спиритуалистическій характеръ, Ансельмъ доходитъ до того, что компрометтируетъ его, когда, перечисляетъ, какъ новый Карнеадъ, тѣ затрудненія, которыя онъ въ немъ открылъ. Богъ — существо простое и въ то же время вѣчное, т. е., распространенное во всѣхъ пунктахъ безконечнаго времени; кромѣ того онъ есть существо вездѣсущее, т. е., распространенное во всѣхъ пунктахъ пространства. Скажемъ ли мы, что Богъ вездѣ и всегда? Но такого рода предположеніе идетъ въ разрѣзъ съ простотою божественной сущности. А скажемъ-ли мы, что онъ нигдѣ и никогда? Но это уже значитъ отрицать его существованіе. Для того, чтобы помирить эти двѣ противоположности, скажемъ, что Богъ вездѣ и всегда, безъ ограниченія какимъ либо мѣстомъ или временемъ. Не менѣе важнымъ затрудненіемъ является и слѣдующее: Богъ не подлежитъ измѣненію, а слѣдовательно, не имѣетъ акциденцій. Но вѣдь субстанція не мыслима безъ акциденцій. Слѣдовательно, Богъ не субстанція, но выше всякой субстанціи. Испугавшись на этотъ разъ пропасти, въ какую ведетъ его діалектика, Ансельмъ осторожно прибавляетъ, что выраженіе субстанція, хотя и не точно, но все таки лучше всѣхъ выраженій, прилагаемыхъ къ Богу — si quid digne dici potest — и что избѣгать его или отвергать, пожалуй, значило бы компрометтировать вѣру въ реальность божественнаго Существа.

Самая опасная теологическая антиномія — это троичность лицъ въ единствѣ божественной сущности [12]). Logos есть объектъ вѣчной мысли, это Богъ по скольку онъ мыслимъ, постигнутъ, понятъ самъ собою. Духъ Святой, это любовь Бога къ Logos'у и Logos'а къ Богу, любовь, которую Богъ имѣетъ къ самому себѣ. Но достаточно-ли такое объясненіе? И догматъ, который оно думаетъ объяснить, не принесенъ ли онъ въ жертву идеѣ единства? Въ Троицѣ, какъ и въ идеѣ Бога, С. Ансельмъ находитъ затрудненія непреоборимыя и противорѣчія, которыя человѣческій умъ не въ силахъ примирить; обезкураженный, онъ принужденъ согласиться съ Скоттомъ Эригеною, С. Августиномъ и неоплатониками, что никакое слово человѣческое не въ состояніи удовлетворительнымъ образомъ выразить сущность Всевышняго. Даже слова мудрость (sapientia) и сущность (essentia) выражаютъ не точно то, что умъ подразумѣваетъ подъ сущностью Бога. Все въ теологическомъ языкѣ есть не болѣе, какъ аналогія, фигура, образъ, приближеніе [13]).

---

11) Monologium, c. 17
12) Monologium, c. 38 ss.
13) Monologium, c. 65.

Proslogium sive Fides quærens intellectum стремится къ той же цѣли, какъ и Monologium, къ доказательству бытія Бога. Заимствуя и здѣсь элементы своей аргументаціи у С. Августина и у платонизма, онъ исходитъ отъ идеи совершеннѣйшаго существа, изъ которой и выводитъ бытіе этого существа. Мы сами въ себѣ носимъ, говоритъ онъ, идею о совершеннѣйшемъ существѣ. Совершенство же подразумѣваетъ существованіе. Итакъ, Богъ существуетъ.

Этотъ аргументъ, получившій названіе онтологическаго аргумента, нашелъ себѣ противника, достойнаго Ансельма, въ лицѣ Гонилона, монаха изъ Мармутье въ Туренѣ и современника автора Proslogium'a [14]), Гонилонъ настаиваетъ на различіи мысли и бытія и на томъ, что мы совершенно свободно можемъ мыслить и вообразить себѣ какое либо существо, а между тѣмъ оно можетъ и не существовать. Это все равно, какъ если-бы мы изъ идеи о заколдованномъ островѣ среди Океана вывели заключеніе о дѣйствительномъ его существованіи Эта критика вполнѣ основательна; и дѣйствительно, онтологическій аргументъ отличался бы только тогда убѣдительностью, когда-бы допустилъ гипотезу тождества идеи Бога и существованія Бога въ человѣческомъ умѣ. Если наша идея Бога и есть самъ Богъ, то, очевидно, что идея эта есть непосредственное, прямое, неопровержимое доказательство бытія Бога; но вѣдь теологъ стремится доказать существованіе не Бога-Идеи Платона и Гегеля, а существованіе личнаго и конкретнаго Бога. Тѣмъ не менѣе, не знаешь, чему болѣе удивляться, глубинѣ-ли и ширинѣ мысли Ансельма, или же проницательности его противника изъ глубины своей кельи высказывающаго мысль, достойную трансцендентальной діалектики Канта.

Раціоналистическое направленіе, которое мы только что констатировали въ Monologium'ѣ и въ Proslogium'ѣ, встрѣчается и въ Cur Deus homo? Почему Богъ принялъ образъ человѣка въ Іисусѣ Христѣ? Первое слово заглавія уже ясно указываетъ на философскую тенденцію этого трактата. Здѣсь дѣло идетъ о причинахъ факта воплощенія. Необходимость воплощенія вытекаетъ, по С. Ансельму, изъ необходимости искупленія. Грѣхъ есть оскорбленіе, нанесенное божественному величію. Богъ, не смотря на всю свою доброту, не можетъ простить грѣхъ, не поступаясь своимъ достоинствомъ и справедливостью. Съ другой стороны, онъ не можетъ вымещать своего оскорбленнаго величія на людяхъ; ибо грѣхъ, будучи безконечно большимъ оскорбленіемъ, требуетъ также и безконечно большаго удовлетворенія: т. е. ему (Богу) пришлось-бы или уничтожить человѣчество, или же обречь его на вѣчныя муки ада. Но въ обоихъ случаяхъ нарушает-

---

14) Отрицаніе Гонилономъ онтологическаго доказательства находится съ сочиненіемъ Ансельма подъ заглавіемъ: Liber pro insipiente adversus S Anselmi in Proslogio ratiocinationem.

ся цѣль творенія, счастье созданій и компрометтируется достоинство творца. Богу остается одинъ выходъ изъ этой альтернативы, выходъ, при которомъ достоинство его остается неприкосновеннымъ, это организовать удовлетвореніе. Удовлетвореніе должно имѣть безконечную цѣнность, потому что оскорбленіе неизмѣримо. Но такъ какъ человѣкъ, какъ существо конечное, не можетъ удовлетворить въ безконечной мѣрѣ божественную справедливость, то само безконечное существо должно взять это на себя: является необходимость замѣщенія. Отсюда необходимость воплощенія. Богъ во Христѣ становится человѣкомъ; Христосъ страдаетъ и умираетъ за насъ; этимъ онъ совершаетъ безконечную заслугу и получаетъ право на эквивалентное вознагражденіе. Но такъ какъ онъ творецъ, которому принадлежитъ міръ, и такъ какъ ничего нельзя прибавить къ тому, чѣмъ онъ обладаетъ, то вознагражденіе, принадлежащее по праву Христу, достается, какъ даръ, человѣческому роду, въ который онъ воплотился: человѣчество прощено, помиловано, спасено.

Новѣйшая критика горячо напала на эту теорію, въ которой проглядываютъ рыцарскій духъ и феодальные нравы. Но, не смотря на нападки поверхностнаго раціонализма, изъ этой теоріи все таки останется та великая и плодотворная истина, что нѣтъ такой воли, какъ бы ни была она могущественна, которая бы не подчинялась еще болѣе могущественному принципу, нѣтъ такой личности, какъ бы ни была она высока и божественна, которая не была бы принуждена признать надъ собою безличный авторитетъ, называемый во времена Платона справедливостью, во времена же С. Ансельма -- достоинствомъ.

Теперь намъ остается еще поговорить объ участіи, которое принялъ великій схоластикъ въ спорѣ, возникшемъ ко времени его назначенія Канторберійскимъ архіепископомъ, между реалистами и номиналистами, т. е. --, такъ какъ подъ этимъ „споромъ монаховъ“ скрывалось столкновеніе метафизическихъ началъ — между идеалистами и матеріалистами [15]).

---

§ 33.

Реализмъ и Номинализмъ

Католическая, т. е., вселенская Церковь смотритъ на себя не только, какъ на цѣлое, составленное изъ частныхъ христіанскихъ общинъ и изъ

---

15) Мы сказали-бы реалистами, если бы въ средніе вѣка этотъ терминъ не означалъ какъ разъ противоположное. Дѣйствительно, тутъ дѣло идетъ о партіи, настаивающей исключительно на реальномъ или матеріальномъ началѣ и являющейся въ исторіи философіи среднихъ вѣковъ представительницею іонизма и перипатетизма въ противоположность академическому идеализму.

правовѣрныхъ, входящихъ въ составъ этихъ послѣднихъ, но и какъ на высшую силу, какъ на реальность отдѣльную и независимую отъ индивидуумовъ, заключающихся въ ея лонѣ. Если бы Идея, общее, универсалъ (τὸ καθόλου) не была реальностью, то Церковь была бы только простымъ собирательнымъ именемъ, а частныя церкви или скорѣе индивидуумы, составляющіе ихъ, одни были бы реальностями. Слѣдовательно, Церковь должна была стать на сторону реализма [1]) и говорить вмѣстѣ съ Академіею: Universalia sunt realia. Католицизмъ былъ синонимомъ реализма Здравый смыслъ, напротивъ того, стремится видѣть въ универсалахъ простыя понятія ума, знаки, обозначающіе собраніе индивидуумовъ, абстракцію безъ объективной реальности. Для него одни только индивидуумы реальны и девизъ его: Universalia sunt nomina: онъ номиналистъ, индивидуалистъ.

Это второе мнѣніе было высказано и развито, приблизительно около 1090 года, Росцелиномъ, Компьенскимъ каноникомъ. По его мнѣнію, универсалы суть не болѣе, какъ простыя названія, vocis flatus, а реальны только индивидуумы, обнимаемые ими. Тезисъ этотъ, съ виду очень невинный, былъ однако чреватъ ересями. Если только одно индивидуальное реально, то Церковь есть только flatus vocis и реальны только индивидуумы, входящіе въ составъ ея. Если только одно индивидуальное реально, то католицизмъ представляетъ собою не болѣе, какъ рамки для индивидуальныхъ убѣжденій, и нѣтъ ничего иного реальнаго, твердаго, положительнаго, кромѣ личной вѣры христіанина. [2]) Если только одно индивидуальное реально, то первородный грѣхъ есть не болѣе, какъ слово, и реаленъ только одинъ индивидуальный и личный грѣхъ. Если только одно индивидуальное реально, то реальны въ Богѣ только три лица, Богъ, Сынъ и Св. Духъ; что же касается до общей сущности, соединяющей ихъ, по мнѣнію Церкви, въ одно Божество, то она не болѣе, какъ nomen, flatus vocis. Росцелинъ, въ особенности настаивавшій на этомъ послѣднемъ пунктѣ, не довольствуется тѣмъ, что отстаиваетъ свою тритеистическую ересь, но, перешедши въ свою очередь въ наступленіе, обвиняетъ своихъ противниковъ въ ереси. И дѣйствительно, признавать, что въ Христѣ самъ вѣчный

---

1) Мы припоминаемъ читателю, что реалистъ въ средніе вѣка значитъ идеалистъ, т. е., значитъ противоположное новѣйшему своему значенію. Тоже замѣчаніе имѣетъ силу и относительно словъ объективный и субъективный. То, что мы называемъ объективнымъ, схоластическая философія называетъ субъективнымъ, (т. е. то, что существуетъ какъ субъектъ, субстанція, реальность независимая отъ моей мысли); напротивъ, то, что мы называемъ субъективнымъ, она называетъ объективнымъ (т. е. то, что существуетъ только, какъ объектъ мысли, а не какъ реальный субъектъ). Эта терминологія противоположная нашей находится еще у Декарта и у Спинозы.

2) Срав. девизъ софистовъ: Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος. Номиналисты суть софисты среднихъ вѣковъ.

Отецъ сталъ человѣкомъ для того, чтобы страдать и умерсть на Голгофѣ, это ересь, осужденная Церковью подъ именемъ патрипассіанизма. Если же сущность Отца, Сына и Св. Духа одна и та же и если сущность эта есть объективная реальность, то отсюда слѣдуетъ, что сущность Отца, т. е., самъ Отецъ, сдѣлалась человѣкомъ въ лицѣ Христа: но такому выводу противорѣчить Св. Писаніе и сама Церковь. Такою полемикою Росцелинъ вскрылъ въ догматѣ затрудненіе и Церковь не простила ему этого. Суассонскій Соборъ осудилъ его ересь и заставилъ его отречься отъ нея (1092). Номинализмъ, преданный анаѳемѣ, замолкъ въ теченіи болѣе двухъ вѣковъ и снова появился, приблизительно около 1320 года, въ лицѣ Оккама.

Въ спорѣ, возбужденномъ Компьенскимъ каноникомъ Росцелиномъ, самыми ярыми защитниками реализма явились С. Ансельмъ и Вильгельмъ изъ Шампо, бывшій сначала профессоромъ въ Парижѣ, а впослѣдствіи епископомъ Шалонскимъ [3]). Борясь съ номинализмомъ, С. Ансельмъ боролся не только съ догматическою ересью, но и съ философскою ересью, съ отрицаніемъ платоновскаго идеализма, съ антитезомъ спекулятивной философіи. Въ ихъ душѣ, говоритъ онъ [4]) (дѣло идетъ о номиналистахъ), разумъ до того проникнутъ чувственными идеями, что они не въ состояніи высвободить его (т. е. разумъ) изъ нихъ, т. е. не въ состояніи отличать отъ этихъ матеріальныхъ идей то, что должно быть разсматриваемо само по себѣ и независимо отъ тѣлесной конкретности. ..... Они не могутъ понять, что человѣкъ есть еще нѣчто другое, кромѣ индивидуума.

Вильгельмъ Шампо, съ своей стороны, доводитъ реализмъ до самыхъ крайнихъ предѣловъ. Онъ признаетъ за реальное только общее и для него индивидуумы не болѣе, какъ flatus vocis. Съ антропологической точки зрѣнія напр., по мнѣнію Шампо, дѣйствительно существуетъ только одинъ человѣкъ, человѣкъ всеобщій, человѣкъ типъ, человѣкъ видъ. Всѣ индивидуумы тождественны между собою и отличаются другъ отъ друга лишь случайными модификаціями ихъ общей сущности. Шампо стоитъ сдѣлать лишь одинъ шагъ для того, чтобы впасть въ полнѣйшій пантеизмъ, а между тѣмъ онъ защитникъ правовѣрія, страстный противникъ ереси Росцелина! Странное смѣшеніе идей и интересовъ! Интеллектуальный хаосъ, отъ котораго католическая теологія нашихъ дней едва только начинаетъ освобождаться!

Между крайнимъ номинализмомъ, утверждающимъ: universalia post rem и крайнимъ реализмомъ, девизъ котораго: universalia ante rem,

---

[3]) Умеръ въ 1150 году.

[4]) De fide Trin., c. 2. — Слѣдовательно, мы были правы, переводя слово номинализмъ словомъ матеріализмъ (стр. 153).

есть мѣсто для доктрины золотой середины, которую можно резюмировать такъ: universalia neque ante rem nec post rem, sed in re. Это концептуализмъ Абеляра.

§ 34.

Абеляръ.

Петръ Абеляръ [1]), родившійся въ Палэ близь Нанта въ 1079 году, слушалъ въ Парижѣ лекціи Вильгельма Шампо, самаго искуснаго діалектика того времени. Поссорившись съ своимъ учителемъ, въ которомъ блестящіе таланты ученика возбуждали зависть, Абеляръ открываетъ, 22 лѣтъ отъ роду, школу въ Меленѣ, а впослѣдствіи въ Корбейлѣ. Примиреніе его съ Шампо возвращаетъ его снова въ Парижъ, гдѣ онъ съ тѣхъ поръ учительствуетъ съ неслыханнымъ успѣхомъ. Сдѣлавшись жертвою озлобленія каноника Фюльбера, у котораго онъ соблазнилъ племянницу, онъ снова удаляется изъ Парижа на этотъ разъ въ аббатство С. Дени, между тѣмъ какъ Элоиза поступаетъ монахиней въ Аржантейль. Онъ пользуется уединеніемъ и пишетъ свой трактатъ De Trinitate, но тѣмъ навлекаетъ на свою голову грозу со стороны Церкви, которая въ Суассонѣ присуждаетъ его сжечь собственноручно свою книгу (1122). Онъ основываетъ въ Ножанѣ на Сенѣ Ораторію, посвященную Троицѣ и спеціально Параклету; впослѣдствіе онъ уступаетъ ее Элоизѣ, чтобы самому исполнять обязанности аббата Св. Гильды де Рюи. Вслѣдствіе доноса, сдѣланнаго на него С. Бернаромъ Клервосскимъ, обвинявшемъ его въ ереси, онъ снова приговоренъ, но на этотъ разъ уже къ кандаламъ (1140); но неожиданно онъ нашелъ убѣжище въ аббатствѣ Клюни и благороднаго защитника въ лицѣ Петра Достопочтеннаго, усиліями котораго, наконецъ, умилостивляется С. Бернаръ. Изнуренный борьбою Абеляръ умираетъ въ 1142 году. Кромѣ De Trinitate слѣдуетъ упомянуть его Письма, его Introductio ad theologiam и Theologia christiana, Этику (Nosce te ipsum), Діалогъ между философомъ, евреемъ и христіаниномъ, изданный Рейнвальдомъ (Берлинъ, 1831), и интересный трактатъ подъ заглавіемъ: Sic et non, изданный Кузеномъ въ Ouvrages inédits d'Abélard (Paris, 1836).

Абеляръ въ одно и тоже время черезъ чуръ спекулятивенъ для того, чтобы сдѣлаться послѣдователемъ идей Росцелина, и черезъ чуръ положителенъ для того, чтобы признать теорію Вильгельма Шампо. По его мнѣ-

---

[1]) Abælardi Opera, éd. Cousin, 1850-59. — Introduction de V. Cousin aux Ouvrages inédits d'Abélard, Paris, 1836. — Cousin, Fragments de philosophie scolastique, Paris, 1840 — Charles de Rémusat, Abélard, Paris, 1845.

нію общее существуетъ въ индивидуальномъ, но внѣ его оно существуетъ не иначе, какъ въ видѣ понятія. Далѣе, если оно дѣйствительно и существуетъ въ индивидуумѣ, то существованіе его здѣсь не существенное, а индивидуальное. Если-бы существованіе его было существенное, другими словами, если-бы оно исчерпывало сущность индивидуальнаго, то въ чемъ же состояло-бы различіе между Петромъ и Павломъ? Теорія Абеляра, не будучи сама номинализмомъ, очевидно, приближается къ нему. Она относится къ ультра-идеалистической доктринѣ Шампо такъ же, какъ конкретный идеализмъ Аристотеля къ абстрактному идеализму Платона. Абеляръ, не знакомый съ метафизикою Аристотеля, предъугадываетъ ее по нѣсколькимъ чертамъ, которыя ему открываетъ Organon. Одного этого уже достаточно для того, чтобы онъ занялъ одно изъ выдающихся мѣстъ въ ряду средневѣковыхъ ученыхъ.

Къ тому-же, Абеляръ является самымъ самостоятельнымъ, самымъ смѣлымъ и рѣзкимъ изъ схоластиковъ. Относясь съ почтеніемъ къ Церкви, онъ при случаѣ не боится и подвергнуться порицанію съ ея стороны. Соглашаясь съ авторомъ трактата: cur Deus homo, на счетъ тождественности истины откровенной и истины раціональной, онъ уже не признаетъ, какъ Ансельмъ, credo ut intelligam Св. Августина. Въ своемъ „Введеніи“ онъ съ замѣчательною искренностью осуждаетъ эту самонадѣянную довѣрчивость, которая тотчасъ же, и безъ разсужденій принимаетъ предлагаемую ей доктрину безъ изслѣдованія ея цѣли и достовѣрности. Онъ съ энтузіазмомъ говоритъ о греческой философіи, съ которою, впрочемъ, знакомъ, по собственному признанію, лишь по сочиненіямъ С. Августина [2]). Онъ находитъ у великихъ мыслителей древнихъ временъ всѣ существенныя доктрины христіанства: Бога, Троицу, Воплощеніе, и ему кажется, что языческая древность ближе стоитъ къ Евангелію, чѣмъ Ветхій Завѣту къ Новому. Въ его глазахъ, съ нравственной точки зрѣнія греческая философія превосходитъ ученіе священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта. А если это такъ, то съ какой же стати отказывать языческимъ мыслителямъ въ вѣчномъ блаженствѣ потому, что они не знали Христа. Развѣ Евангеліе не есть только реформа естественнаго нравственнаго закона, legis naturalis reformatio? Неужели мы согласимся населить адъ людьми, жизнь и ученіе которыхъ обнаруживаетъ совершенно евангельское и апостольское совершенство и которые ни въ чемъ или приблизительно ни въ чемъ не отступаютъ отъ христіанской религіи [3]).

---

[2]) Theologia christiana, I. II: Quæ ex philosophis collegi testimonia, non ex eorum scriptis, quæ nunquam fortasse vidi, imo ex libris B. Augustini collegi

[3]) Theologia christiana, I. II.

Можно удивиться тому, что Абеляръ открылъ у греческихъ философовъ такія доктрины, какъ Троица. Объясняется это тѣмъ, что для него три лица сводятся къ тремъ аттрибутамъ (proprietates non essentiae) божественнаго Существа: къ силѣ, къ мудрости и къ благости. Въ отдѣльности, говоритъ онъ [4]), эти три свойства: мочь, знать и хотѣть не имѣютъ никакого значенія, но соединенныя они образуютъ высшее совершенство (tota perfectio boni). Троица есть Существо, могущее сдѣлать все то, что хочетъ, и хотящее только то, что оно знаетъ за наилучшее. Съ теологической точки зрѣнія—это монархизмъ, ересь противоположная тритеизму Росцелина. Съ метафизической точки зрѣнія — это конкретный или абсолютный спиритуализмъ утверждать, что Идея и Сила, мыслить и мочь не суть отдѣльныя сущности, а суть различные аттрибуты одного и того же существа, составные элементы одной и той же реальности.

Если, во времена страстной религіозности, нравственность смѣшивается съ религіозной набожностью, а ученіе о морали съ Теологіей, то съ другой стороны просвѣщенныя и скептическія эпохи стремятся отдѣлить ихъ другъ отъ друга. Вотъ почему первое появленіе морали, отдѣльной отъ догматики, есть важный симптомъ. Таковымъ является популярный трактатъ о морали Гильдеберта Лавардина: Moralis philosophia [5]), написанный въ подражаніе Цицерону; таковымъ же является гораздо болѣе глубокій и научный трактатъ Абеляра: Nosce te ipsum. Конечно, Абеляръ вовсе не думаетъ отдѣлить мораль отъ онтологіи на подобіе нашихъ самостоятельныхъ моралистовъ, обнаруживающихъ въ этомъ случаѣ очень мало истинно-философскаго духа. Но ὄν, отъ котораго онъ ставитъ въ зависимость нравственный законъ, уже не есть обоготворенный произволъ латинскихъ Отцевъ, а совершенное Существо, воля котораго сама зависитъ отъ абсолютной Идеи добра. Такъ какъ Богъ есть Существо абсолютно благое и совершенное, то и всѣ дѣйствія его необходимы: ибо, гдѣ хорошо, чтобы что нибудь сдѣлалось, тамъ дурно, чтобы это что нибудь не сдѣлалось, и тотъ, кто не исполняетъ требованій Разума, такъ же виновенъ, какъ и тотъ, который сдѣлалъ то, что Разумъ воспрещаетъ. И подобно тому, какъ Богъ въ своей волѣ управляется Разумомъ, мы, его творенія, въ свою очередь управляемся волею Бога; если Богъ есть абсолютная причина, есть Существо, въ которомъ мы имѣемъ жизнь, движеніе и существованіе, а слѣдовательно и силу, и волю, то отсюда вытекаетъ, что Богъ также въ нѣкоторомъ смыслѣ есть совершитель нашихъ поступковъ, каковы бы ни были эти послѣдніе и что это онъ дѣлаетъ то, что допускаетъ насъ дѣлать (quod nos facere facit [6]).

---

[4]) Theologia christiana, I. II.

[5]) Смот. § 32.

[6]) Сравни Этику Гелинкса и Этику Спинозы.

Стремленіе ко злу — не грѣхъ, а условіе добродѣтели, такъ какъ добродѣтель есть борьба и такъ какъ всякая борьба подразумѣваетъ противника. Точно также дѣяніе само по себѣ, матерія грѣха не есть грѣхъ; актъ самъ по себѣ индифферентенъ. Грѣхъ гнѣздится въ формѣ акта, т. е., въ волѣ, диктующей его. Ни стремленіе ко злу, ни актъ самъ по себѣ не представляетъ собою грѣха, но грѣхомъ является твердое намѣреніе удовлетворить злому желанію, утолить страсть. Отсюда вытекаетъ, что человѣкъ, согласившійся на дурной поступокъ, но не совершившій его, благодаря какому нибудь обстоятельству, столь же виновенъ, какъ если-бы онъ совершилъ его. Намѣреніе столь же достойно наказанія, какъ и самый поступокъ, и тотъ, кто соглашается поступить дурно, уже поступаетъ дурно. Верховный Судья обращаетъ вниманіе не на поступокъ, а на намѣреніе,—не на видимость, не на внѣшнюю сторону, а на духъ. Проводя различіе между желаніемъ и намѣреніемъ отдаться ему, между природною склонностью и волею слѣдовать ей, Абеляръ осуждаетъ преувеличенія того пессимизма, который въ жизни человѣческой видитъ только непрерывный грѣхъ; считая же внѣшнюю сторону поступка индифферентною, онъ наноситъ этимъ ударъ все возрастающему формализму католической морали. Въ концептуалистической теоріи мы впервые встрѣтились съ слѣдами вліянія Аристотеля въ средніе вѣка: этика Абеляра опять напоминаетъ Аристотеля и его мораль золотой середины.

Вліяніе Абеляра было значительно. Мы встрѣчаемся съ этимъ вліяніемъ у Жильбера Поррэ, епископа въ Пуатьё [7]), у Іоанна Салисбюри, епископа Шартрскаго [8]) и даже у противника и антипода Абеляра, Гуго изъ С. Виктора. Первый изъ нихъ считается своими противниками за атеиста потому, что различаетъ Бога отъ божественности, личность Высочайшаго Существа отъ его сущности. Божественный Духъ, говоритъ второй изъ нихъ въ своемъ Polycraticus [9]), создатель и распредѣлитель жизни, не только наполняетъ человѣческую душу, но и всякое твореніе во вселенной . . . . , ибо внѣ Бога нѣтъ субстанціи творенія и вещи существуютъ по сколько онѣ соучаствуютъ въ божественной сущности. Своимъ всеприсутствіемъ Богъ окружаетъ свое твореніе, проникаетъ его и наполняетъ его самимъ собою . . . . Всѣ вещи, даже самыя ничтожныя, обнаруживаютъ Бога, но всякая изъ нихъ обнаруживаетъ его по своему. Подобно тому, какъ солнечный свѣтъ является однимъ въ сафирѣ, а другимъ въ топазѣ, подобно этому и Богъ обнаруживается въ безконечно различныхъ видахъ на различныхъ ступеняхъ творенія.

Тотъ же либерализмъ по формѣ и то же монистическое направленіе, но

---

[7]) Умеръ въ 1154 году. — Com. in Boëth. de Trin. — De sex principiis.

[8]) Умеръ въ 1180 году. — Opera ed. Giles, 5 vol., Oxf., 1848.

[9]) Jean de Salistbury, Polycraticus, l. I, 1, 5; III, 1; VII, 17.

въ связи съ самымъ горячимъ и чистымъ религіознымъ чувствомъ, встрѣчаются у Гуго изъ С. Виктора, перваго изъ великихъ мистиковъ среднихъ вѣковъ.

---

§ 35.

Гуго изъ Св. Виктора.

Графъ Гуго Бланкенбургъ [1]), монахъ Св. Виктора въ Парижѣ (1096—1140), является рѣзкимъ контрастомъ въ сравненіи съ своимъ знаменитымъ современникомъ. Абеляръ—французъ: у него есть страсть къ ясности, къ совершенству формы. Религія его—скорѣе дѣло разсудка, чѣмъ чувства; философія его—скорѣе разсужденіе, чѣмъ созерцаніе; „богиня“ его — логика. Гуго по происхожденію нѣмецъ. Удаляясь сколько въ силу своихъ склонностей, столько же и въ силу долга отъ той блестящей сцены, на которой развернулся геній Абеляра, онъ въ глубинѣ своего уединенія отдается изслѣдованію, размышленію и созерцанію. Онъ самостоятеленъ не менѣе Абеляра, но у него это зависитъ скорѣе отъ чувства, чѣмъ отъ разсудка. Хоть онъ и отличается замѣчательными діалектическими способностями, однако ничто такъ не противно его генію, какъ ловкій и сухой раціонализмъ докторовъ школы.

Но если либерализмъ монаха Св. Виктора происходитъ изъ совсѣмъ другаго источника, чѣмъ у Абеляра, то за то онъ приводитъ къ аналогичнымъ результатамъ. Раціонализмъ и мистицизмъ суть двѣ соприкасающіяся крайности; точкою же соприкосновенія служитъ ихъ общее стремленіе къ единству. Если абстрактное разсужденіе ведетъ къ монизму, то чувство тоже по своей природѣ синтетично. Отсюда и происходитъ то, что въ среднихъ вѣкахъ мистицизмъ оказываетъ на догматъ не менѣе разлагающее вліяніе, чѣмъ и раціональная критика; отсюда же происходитъ и то, что во Франціи мистицизмъ и пантеизмъ—это синонимы.

Точка зрѣнія Гуго въ томъ видѣ, въ какомъ она обнаруживается въ его капитальномъ сочиненіи: De sacramentis christianae fidei, удивляетъ своею смѣлостью. Абсолютная ортодоксія не кажется ему ни необходимою для спасенія, ни даже возможною. По его мнѣнію, можно вполнѣ соглашаться съ истиною догматовъ, не соглашаясь съ истолкованіемъ ихъ; и единство вѣры ничуть не предполагаетъ единства во взглядахъ на вѣру [2]). Однообразіе во взглядахъ на Бога тѣмъ менѣе возможно, что Богъ не поддается никакому человѣческому пониманію. Это и есть характеристи-

---

[1]) Opera, Ven., 1588; Rotom., 1648.

[2]) De sacramentis, I. I, p. X, c. 6.

ческая черта мистицизма, существенно отличающая его отъ раціонализма Абеляра, пожалуй, и отъ раціонализма Ансельма Допуская вмѣстѣ съ этимъ послѣднимъ, что Троица есть ничто иное, какъ высшая сила (Отецъ), высшій Разумъ (Сынъ или Слово) и высшая Благость (св. Духъ), Гуго вмѣстѣ съ тѣмъ проповѣдуетъ абсолютную непостижимость безконечнаго Существа.

Богъ не только непостижимъ, но мы даже по аналогіи не въ состояніи постичь его. Дѣйствительно, что есть аналогичнаго Богу? Земля? Небо? Умъ? Душа? Но все это вовсе не Богъ.—Вы говорите: я знаю, что эти вещи не Богъ; но онѣ обладаютъ нѣкоторымъ сходствомъ съ Богомъ и такимъ образомъ могутъ послужить къ его обозначенію.—Но это все равно, какъ если-бы для того, чтобы дать мнѣ понятіе о духѣ, мнѣ показали тѣло. Нѣтъ сомнѣнія, что образъ въ такомъ случаѣ былъ бы плохо выбранъ, а между тѣмъ духъ стоитъ ближе къ тѣлу, чѣмъ Богъ къ духу. Дѣйствительно, сотворенныя вещи, самыя противоположныя другъ другу, менѣе различаются между собою, чѣмъ создатель и созданіе. Итакъ, невозможно постичь, что такое Богъ. Богъ существуетъ только для вѣры [3]). Для Абеляра, чистаго діалектика, непостижимый Богъ есть въ то же время и невозможный Богъ; для Гуго, ума созерцательнаго, онъ тѣмъ не менѣе представляетъ высшую реальность.

Уединенная монастырская жизнь и укрѣпила мистическое направленіе въ Гуго, и открыла ему новый міръ, почти совершенно неизвѣстный среднимъ вѣкамъ, міръ, серьознымъ изслѣдованіемъ котораго со времени С. Августина не занимался ни одинъ выдающійся умъ: дѣло идетъ о человѣческой душѣ. Гуго можно разсматривать какъ перваго выдающагося психолога послѣ епископа гиппонскаго. Въ его мысли уже возникаетъ вопросъ объ отношеніи души къ тѣлу [4]). Въ его глазахъ, тѣло и душа — двѣ различныя субстанціи, но онѣ не непремѣнно противоположны другъ другу; ибо между ними находится двойная связь: съ одной стороны воображеніе, которое играетъ роль, такъ сказать, тѣлеснаго элемента души; съ другой, — чувствительность, являющаяся какъ-бы духовнымъ элементомъ тѣла. Душа обладаетъ тремя основными силами: природною силою, жизненною силою и животною силою. Мѣстонахожденіе природной силы — печень, гдѣ она приготовляетъ кровь и жидкіе элементы, распредѣляемыя ею при посредствѣ венъ по всему тѣлу. То ускоряя, то задерживая, то распредѣляя, то выдѣляя, сила эта присуща всѣмъ животнымъ. Жизненная сила, локализирующаяся въ сердцѣ, обнаруживается въ актѣ дыханія. При посредствѣ вдыхаемаго воздуха она очищаетъ кровь и заставляетъ циркулировать этотъ воздухъ по артеріямъ. Наконецъ, она есть источникъ жизненной теплоты [5]). Животная

---

[3]) De sacramentis, l. I, p. X, c 2.

[4]) De anima, l. II.

[5]) Гуго имѣетъ смутное понятіе о кровообращеніи и о различіи между артеріальною и венозною кровью. Кажется, онъ приписываетъ печени первоначальное приготовленіе этой жизненной жидкости.

или психическая сила, пребывающая въ мозгу, производитъ ощущеніе, движеніе, мысль. Каждому изъ этихъ проявленій души соотвѣтствуетъ отдѣленіе или желудочекъ мозга. Ощущеніе — принадлежность передней части мозга, движеніе — принадлежность задней, а мысль принадлежность средней части. Вовсе не существуетъ двухъ различныхъ душъ: души чувственной, принципа тѣлесной жизни, и души умственной, принципа мысли. Душа (anima) и духъ (animus sive spiritus) представляютъ одинъ и тотъ же принципъ. Духъ есть этотъ принципъ разсматриваемый самъ по себѣ и независимо отъ тѣла; душа есть тотъ же принципъ, по скольку онъ оживляетъ организмъ [6]).

Въ этихъ строкахъ есть справедливость взгляда и чувство дѣйствительности, которыя представляютъ контрастъ съ безплодными теоріями картезіанскаго спиритуализма; въ Libri didascalici Гуго изъ С. Виктора даетъ очеркъ постепенныхъ успѣховъ психической жизни, начиная съ растенія и кончая человѣкомъ и этимъ подготовляетъ матеріалы для науки, едва обозначившейся въ девятнадцатомъ вѣкѣ, именно, для сравнительной психологіи.

---

§ 36.

Попытка религіозной философіи въ направленіи Абеляра и Гуго. — Успѣхи свободной мысли.

Ученикъ Гуго, шотландецъ Ричардъ [1]), умершій настоятелемъ С. Виктора въ 1173 году, набросалъ въ своемъ сочиненіи De Trinitate систему религіозной философіи, проникнутую не меньшимъ духомъ свободнаго изслѣдованія, чѣмъ и сочиненія его учителя. Лучше всего судить объ этомъ по слѣдующимъ характеристическимъ чертамъ: я очень часто читалъ, говоритъ онъ, что существуетъ только одинъ Богъ, что по субстанціи Богъ этотъ одинъ, — по личности же — тройственный, что божественныя лица отличаются другъ отъ друга характеристическимъ свойствомъ, что эти три лица не составляютъ трехъ боговъ, но только одного Бога. Объ этомъ часто говорятъ и пишутъ; на сколько помню, я нигдѣ не читалъ, какимъ образомъ все это доказывается. Относительно всѣхъ этихъ вопросовъ есть масса авто-

---

[6]) De anima, II, 4: Unus idemque, spiritus ad seipsum dicitur spiritus, et ad corpus anima. Spiritus est in quantum est ratione prædita substartia; anima in quantum est vita corporis.... Non duæ animæ, sensualis et rationalis, sed una eademque anima et in semetipsa vivit per intellectum et corpus sensificat per sensum. Humanum namque corpus nec vivere nec nasci sine ratione potest.

[1]) Opera, Venise, 1506; Paris, 1518.

ритетовъ, но полнѣйшій недостатокъ въ доказательствахъ и основаніяхъ. Итакъ, важно найти основаніе твердое, непоколебимое, недоступное сомнѣніямъ, основаніе. на которомъ могла-бы покоиться вся система [2]).

Что касается до Троицы, то Ричардъ находитъ такого рода основаніе въ идеѣ божественной любви, которая необходимо направляется на какой нибудь объектъ. Но это доказательство кажется ему не достаточнымъ, и если трактатъ De Trinitate задуманъ въ духѣ Абеляра, то трактатъ De contemplatione открыто примыкаетъ къ идеямъ Гуго. Отказываясь постичь Бога путемъ размышленія, Ричардъ замѣняетъ разсужденіе чувствомъ и различаетъ шесть степеней въ мистическомъ восхожденіи души къ Богу. На высшихъ степеняхъ душа расширена, возвышена надъ самой собою, отнята у самой себя. освобождена отъ самой себя (dilatatio, sublevatio, alienatio, excessus). Во всякомъ случаѣ Ричардъ — будемъ ли считать его мистикомъ или раціоналистомъ — проповѣдуетъ нѣчто въ родѣ эманатизма и тождественности природы и благодати.

Алэнъ де Лиль [3]), профессоръ теологіи въ Парижѣ, дѣлаетъ попытку построить догматическую систему при посредствѣ строго математическаго метода и приходитъ къ тому заключенію, что все находится въ Богѣ и что Богъ — во всемъ.

Робертъ (Фоліо) изъ Мелёна [4]) проводитъ различіе — симптомъ важный — между eventus qui secundum rerum naturam contingunt et eventus qui contingunt secundum Dei potentiam, quæ supra rerum naturam est. Впрочемъ, искренно преданный Церквѣ и ея доктринамъ, онъ беретъ на себя роль защитника ея противъ ереси. грозящей ей въ послѣднее время. Есть люди, говоритъ онъ, которые отрицаютъ чудесное зачатіе Христа потому, что фактъ этотъ противорѣчитъ обычному ходу вещей. Но Богъ, сотворившій природу, развѣ не выше природы, развѣ онъ не въ состояніи измѣнить въ ней обычный ходъ вещей? Пусть же эти сомнѣвающіеся объяснятъ намъ рожденіе Адама и Евы! Подобно тому, какъ протопласты зарождаются безъ земной матери, такъ и Іисусъ Христосъ могъ появиться на свѣтъ безъ отца человѣка.

Къ этимъ попыткамъ христіанской философіи должно присоединить Восемь книгъ сентенцій англичанина Роберта Пюллейна, умершаго приблизительно въ 1154 году, и Четыре книги сентенцій Петра Новарскаго или Ломбарда [5]) (Magister sententiarum). Сочиненіе Петра Ломбарда, успѣхъ котораго скоро затмилъ успѣхъ Пюллейна, представляетъ

---

[2]) L. I, ch. 5-6.

[3]) Alanus ab insulis, умеръ въ 1203 году. Opp. ed. de Visch, Anvers, 1653.

[4]) Умеръ въ 1173 году. — Summa theologiæ (Hauréau, op. cit., I, p. 332 ss.)

[5]) Умеръ въ 1164 году, епископъ парижскій. — Libri quatuor sententiarum (Éditions de Venise, 1477; de Bâle, 1516, etc).

собою полную догматику. Мы здѣсь встрѣчаемся съ массою вопросовъ, которые съ одной стороны доказываютъ всю мелочность споровъ школы, съ другой же указываютъ на успѣхи мысли, тяготящейся церковною опекою. Для доказательства этого укажемъ только на слѣдующіе вопросы: Какимъ образомъ согласить божественное предвѣдѣніе съ свободнымъ твореніемъ (если Богъ предвидѣлъ, что онъ создастъ, то ему пришлось непремѣнно создать, и созданіе, слѣдовательно, не есть актъ свободный. Если же Богъ не предвидѣлъ этого, то гдѣ же его всезнаніе?) Гдѣ находился Богъ до сотворенія? (онъ не могъ быть на небѣ, ибо небо тоже было сотворено). Могъ-ли Богъ сотворить вещи лучше, чѣмъ онъ ихъ сотворилъ? Гдѣ находились ангелы до сотворенія неба? Могутъ-ли ангелы грѣшить? Имѣютъ-ли они тѣло? Въ какомъ видѣ Богъ и ангелы являются людямъ? Какимъ образомъ демоны проникаютъ въ людей? Каковъ былъ ростъ Адама, когда онъ былъ созданъ? Почему Ева была сотворена изъ ребра, а не изъ какой нибудь другой части тѣла Адама? Почему она была сотворена въ то время, когда Адамъ спалъ? Отличался-ли бы человѣкъ безсмертіемъ, еслибы не согрѣшилъ? И въ этомъ случаѣ, какимъ образомъ размножались-бы люди? Появлялись-бы на свѣтъ дѣти въ видѣ взрослыхъ людей? Почему именно Сынъ сдѣлался человѣкомъ? Развѣ Отецъ и Св. Духъ не могли сдѣлаться имъ? Могъ-ли Богъ точно также воплотиться въ женщинѣ, какъ онъ воплотился въ мужчинѣ? Во всѣхъ этихъ, разнообразныхъ до безконечности, какъ и почему видно то наивное любопытство, та прелестная нескромность, которыя присущи дѣтскому возрасту, но также видны и явные симптомы уже созрѣвшей и почти эманципированной мысли.

Мистическое благочестіе почерпнуло въ Сентенціяхъ новый поводъ къ той антипатіи, которую оно питало къ тонкостямъ діалектики. Все болѣе и болѣе покидая область теологіи и науки, оно отдается практическому христіанству, проповѣди, сочиненію назидательныхъ трактатовъ; и между тѣмъ какъ учитель сентенцій думалъ, что служилъ Церквѣ и правовѣрію съ неменьшею вѣрностью, чѣмъ и Робертъ изъ Мелёна, Готье изъ С. Виктора, умершій въ 1180 году, указалъ на Ломбарда, на его ученика Петра изъ Пуатьё, Жильбера Поррэ и Абеляра, какъ на четыре Лабиринта Франціи, которыхъ слѣдовало остерегаться, чтобы не заблудиться [6]). Но эта оппозиція способствовала еще большему развитію ереси. Перестали не только различать дѣйствія воли божественной отъ дѣйствій природы, но и философскую истину отъ религіозной. Начинаютъ допускать, что вещь можетъ быть истинною съ философской точки зрѣнія, не будучи ею съ религіозной, и vice versa. Смутно сомнѣваются въ непогрѣшимости Церкви и въ возможность разрыва между вѣрою и наукою, между теологіею и философіею.

---

[6]) Du Boulay, Historia universitatis Parisiensis, t. I. p. 404.

Уже подъ вліяніемъ арабскаго пантеизма нѣкоторые свободные умы осмѣливаются защищать имманентную философію Для нихъ всѣ три лица Троицы сводятся или къ тремъ послѣдовательнымъ проявленіямъ безконечнаго Существа или къ тремъ различнымъ ступенямъ въ развитіи человѣческаго понятія о Богѣ. Отецъ есть Богъ Ветхаго Завѣта, Богъ, мѣстопребываніе котораго небо; Сынъ есть Богъ Новаго Завѣта, Богъ, перешагнувшій чрезъ пропасть и приближающійся къ человѣку; Св. Духъ есть Богъ будущаго, истинный Богъ, понимаемый какъ всеобщее и вездѣсущее Существо. Богъ есть все и производитъ все во всѣхъ вещахъ. Слѣдовательно, онъ такъ же присутствуетъ въ насущномъ хлѣбѣ, какъ и въ Священныхъ Дарахъ. Его Духъ говорилъ какъ въ великихъ людахъ Греціи, такъ и въ пророкахъ, апостолахъ и Отцахъ. Нѣтъ другаго неба, кромѣ чистой совѣсти, нѣтъ другаго ада, кромѣ угрызеній, и поклоняться святымъ значитъ идолопоклонствовать.

Эти доктрины, талантливо распространяемыя Симеономъ Турнэ, Амори Бэномъ, Давидомъ Динаномъ [7]), быстро расходятся среди духовенства и среди мірянъ и къ 1200 году образуютъ сильную, хотя и тайную оппозицію высшему авторитету церковной традиціи. Церковь, единству которой грозила серьезная опасность, отвратила ее тѣмъ, что предала огню большое число еретиковъ и предала анаѳемѣ Физику Аристотеля, ибо Давида Динана обвиняли въ томъ, что онъ въ ней почерпнулъ свое отрицательное направленіе (1209).

§ 37.

Возрастающее вліяніе Аристотелевской философіи. — Перипатетическая схоластика [1]).

Мы настаивали на томъ, что между платоновскимъ реализмомъ и католическою системою существуетъ извѣстнаго рода сродство. Въ платонизмѣ, какъ и въ католицизмѣ, въ Государствѣ Платона, какъ и въ Церкви, всеобщее первенствуетъ надъ индивидуальнымъ, цѣлое предшествуетъ, господствуетъ, поглощаетъ части: Идея представляетъ реальность по преимуществу, силу высшую, чѣмъ всякая индивидуальная воля. Философія извѣстной эпохи есть отраженіе духа, характеризующаго эту эпоху: героическимъ временамъ като-

[7]) Относительно пантеистической ереси Амори и Давида смотри Ch. Scqmidt, Histoire et doctrine de la secte des Cathares, 2 vol., Paris, 1849.

[1]) A. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Paris, 1819; 2 éd., 1843.

лицизма, эпохѣ вѣры, породившей крестовые походы и воздвигнувшей готическіе соборы, должна была соотвѣтствовать философія, необходимо отличающаяся идеализмомъ, философія платоновская, августиновская. Выдающимися представителями ея являются Скоттъ Эригена и Ансельмъ. Но уже въ ихъ сочиненіяхъ, а еще болѣе въ трактатахъ ихъ преемниковъ, мы уже наталкиваемся, при видимомъ согласіи ихъ философіи и ихъ теологіи, на контрасты, на противорѣчія, на несовмѣстимости. Эригена доходитъ до монизма; Вильгельмъ Шампо—до философіи тождества; Абеляръ—до детерминизма; Алэнъ, Жильберъ, Амори Бэнъ—до пантеизма. Схоластики этой эпохи глубоко убѣждены въ согласіи разума съ вѣрою; и философія ихъ стремится только къ доказательству этого согласія и къ оправданію вѣры. Но уже къ 1200 годамъ это убѣжденіе подорвано у многихъ, и съ того момента, какъ схоластика проводитъ различіе между философскою истиною и истиною религіозною, она уже идетъ къ самоубійству, къ своему разложенію на тѣ элементы, которые она думаетъ соединить. Схоластика еще не достигла высшей точки своего развитія, какъ въ ней уже появляются признаки упадка; чтобы продолжать существовать она нуждается въ могущественномъ импульсѣ; необходимо, чтобы ей извнѣ до извѣстной степени вдунули новую жизнь, и этотъ импульсъ, эту новую жизнь она получила отъ Аристотеля.

Въ началѣ тринадцатаго вѣка въ католической Европѣ почти что не знали Аристотеля. Знали только часть Органона въ латинскомъ переводѣ, приписываемомъ Боэцію. Начиная съ этой эпохи, обстоятельства быстро измѣнились. Приблизительно въ 1250 году Робертъ, епископъ Линкольнскій, перевелъ на латинскій языкъ Этику къ Никомаху. Доминиканцы Альбертъ Боллштедтъ и С. Ѳома Аквинатъ написали драгоцѣнные комментаріи къ Стагириту и поощряли всѣми средствами переводы его сочиненій. Но средніе вѣка обязаны главнымъ образомъ арабамъ Испаніи знакомствомъ съ сочиненіями Аристотеля по физикѣ и онтологіи. Начиная съ одиннадцатаго и двѣнадцатаго вѣка Авиценна [2]) и Аверроэсъ [3]), знаменитые арабскіе ученые, комментируютъ Аристотеля и внушаютъ своимъ слушателямъ христіанамъ склонность къ его философіи. Государи, покровители литературы, Рожеръ II Сицилійскій и императоръ Фридрихъ II окружаютъ себя арабскими учеными и заставляютъ, подъ своимъ руководствомъ, сдѣлать переводы Аристотеля на латинскій языкъ, которыми и одаряютъ университеты Болоньи, Парижа и Оксфорда. Такимъ образомъ тысячи студентовъ знакомятся съ перипатетическою философіею. До сихъ поръ въ Стагиритѣ знали только логика, да и съ этой стороны знали его весьма поверхностно. Съ этихъ же поръ узнали его, какъ моралиста, физика, метафизика.

---

[2]) Умеръ въ 1036 году.

[3]) Умеръ приблизительно въ 1210 году. — E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, Paris, 1852.

Аристотель былъ новостью, и Церковь по своей консервативной системѣ должна была открыть борьбу противъ него. Какъ язычникъ и какъ protégé учениковъ лжепророка, развѣ онъ не представлялъ собою воплощенія всѣхъ антихристіанскихъ тенденцій? Развѣ онъ не былъ отчасти источникомъ ерессей Давида Динана и другихъ? Вотъ почему Церковь и осудила сочиненія Аристотеля по физикѣ въ 1209, а Метафизику его — въ 1215. Но мало по малу она спохватилась Начиная съ половины этого столѣтія, она выразила свое согласіе на то, чтобы въ Парижѣ читались публичныя лекціи объ Аристотелѣ, а спустя 50 лѣтъ Стагиритъ сдѣлался оффиціальнымъ философомъ, противорѣчить которому нельзя было безъ того, чтобы не навлечь на себя подозрѣнія въ ереси, praercursor Christi in rebus naturalibus, sicut Ioannes Baptista in rebus gratuitis. Въ этой реакціи нѣтъ ничего неестественнаго. Аристотель былъ языческимъ философомъ, а потому самому и противникомъ вѣры; но если, не смотря на то, доктрина его согласовалась съ Евангеліемъ, то это обстоятельство служило только къ вящему прославленію Христа. Аристотель училъ въ своей метафизикѣ, что Богъ существуетъ отдѣльно отъ вселенной, и это одно уже должно было вызвать къ нему симпатію Церкви въ то время, когда въ ней свирѣпствовала пантеистическая ересь, ссылавшаяся на Платона.

Но этого мало; въ лицѣ Аристотеля Церковь познакомилась съ системою, которую ей было очень выгодно съ извѣстными ограниченіями присвоить себѣ. Уже свыкались съ идеею природы [4]). О природѣ и о теченіи ея говорили на ряду съ Богомъ и съ слѣдствіями его воли. Развиваясь, христіанская мысль не могла не возвратиться къ этому краеугольному камню науки, и Церковь, съ своей стороны, такъ же точно не могла противиться этому, какъ когда-то не могла помѣшать образованію европейскихъ Государствъ. Не будучи въ силахъ разрушить эти Государства, она ихъ подчинила себѣ: не будучи въ силахъ искоренить понятія о природѣ, она должна была сдѣлать изъ нея своего вассала. Для этого же ей оказывала большую услугу метафизика Аристотеля. Развѣ природа не является у Аристотеля іерархической системою, для которой Богъ, а слѣдовательно и Церковь составляетъ и основаніе, и вершину? Съ тѣмъ удивительнымъ тактомъ, который рѣдко измѣнялъ ему, католицизмъ признаетъ Аристотеля дя того, чтобы подчинить его себѣ и эксплуатировать его въ свою пользу.

Но капитальное преимущество, которое доставляла ему связь съ перипатетическою философіею состояло въ слѣдующемъ: Разъ система Аристотеля одна признана за настоящее выраженіе человѣческаго разума, то естественно, что авторитетъ этой системы сталъ замѣнять собою авторитетъ свободной мысли. Слѣдовательно, принятіе перипатетизма давало

---

[4]) Мы видѣли ее уже у Роберта изъ Мелёна.

Церкви средство еще лучше прежняго держать въ рукахъ схоластическую философію. Впродолженіе платоновскаго періода мысль пользовалась относительною свободою; цѣлью ея было доказать согласіе между догматомъ и естественнымъ разумомъ, и мы видѣли, что она была довольно раціоналистическою въ достиженіи этой цѣли. Отнынѣ дѣло не будетъ заключаться въ томъ, чтобы доказать согласіе между догматомъ и разумомъ, а въ томъ, чтобы доказать согласіе между догматомъ и буквою сочиненій Аристотеля; а разъ оно будетъ доказано, Аристотель будетъ высшимъ судьею, непогрѣшимымъ критеріемъ ортодоксіи философовъ. Аристотель — это разумъ, но дисциплинированный разумъ, разумъ, приведенный къ неизмѣнной системѣ. Естественный, не дисциплинированный разумъ является измѣнчивымъ авторитетомъ, согласіе котораго съ вѣрою не есть необходимо окончательное. То, что у С. Ансельма представляетъ собою согласіе, то представляетъ собою несогласіе у Абеляра, Жильбера, Амори, Давида. Умъ отличается подвижностью, онъ революціонеръ; написанное же отличается консерватизмомъ. Присвоивая себѣ философію Аристотеля, Церковь пользовалась самымъ знаменитымъ мыслителемъ съ цѣлью закабалить мысль.

Къ преимуществамъ перипатетическаго союза примѣшивались, правда, неудобства, изъ которыхъ со временемъ выростутъ серьозныя опасности. Съ одной стороны, доказывая истину догмата согласіемъ его съ Аристотелемъ, тѣмъ самымъ невольно ставили авторитетъ Аристотеля и философіи выше авторитета Церкви, а съ другой—вліяніе Стагирита должно было внести въ схоластику элементъ новый и мало благопріятный для духовнаго всемогущества Церкви: именно, склонность къ наукамъ и духъ анализа.

---

§ 38.

Перипатетики тринадцатаго вѣка.

Обращеніе Церкви въ перипатетизмъ было дѣломъ цѣлаго ряда выдающихся мыслителей, которые, хотя и не отличаются такою самостоятельностью и такою оригинальностью, какъ Ансельмъ и Абеляръ, но за то гораздо ученѣе ихъ, благодаря существованію большаго числа источниковъ. Во главѣ ихъ стоитъ англичанинъ Александръ Гальскій, профессоръ теологіи въ Парижѣ [1], который за комментаріи свои къ Сентенціямъ Петра Ломбарда и къ De anima Аристотеля получилъ названіе неопровержимаго доктора.

Не менѣе ученый, чѣмъ Александръ, Вильгельмъ Овернскій, епископъ

---

[1]) Умеръ въ 1245 году. — Summa universæ theologiæ, Ven., 1576.

Парижскій [2]), написалъ подъ вліяніемъ Аристотеля цѣлый рядъ трактатовъ и одно обширное сочиненіе, De universo, родъ метафизики; эрудиція, разсѣянная въ этомъ сочиненіи, доказываетъ, что авторъ основательно знакомъ съ арабскими комментаріями къ Стагириту. Его перипатетическія симпатіи не мѣшаютъ ему, впрочемъ, отрицать вѣчность міра, не мѣшаютъ ему также вѣрить въ твореніе, въ Провидѣніе, въ духовность и безсмертіе души.

Доминиканецъ Винцентъ Бовэ [3]), наставникъ сыновей Людовика Святаго, въ своемъ Speculum quadruplex naturale doctrinale morale et historiale вмѣщаетъ сокровища эрудиціи и перипатетической спекуляціи. Онъ цитируетъ тутъ почти всѣ сочиненія Аристотеля, и торжествующимъ тономъ онъ говоритъ уже о nova logica въ противоположность logica vetus. Въ вопросѣ объ универсалахъ, въ вопросѣ, который все еще составляетъ великую заботу схоластиковъ, онъ открытый послѣдователь Лицея и вмѣстѣ съ Абеляромъ говоритъ: Universalia in re. Всеобщее реально, болѣе реально даже, чѣмъ индивидуальное, однако оно не существуетъ независимо отъ индивидуальнаго. Но онъ проникъ въ вопросъ даже гораздо глубже, чѣмъ Абеляръ. Въ его метафизикѣ всеобщее и индивидуальное уже не связаны между собою абстрактнымъ и механическимъ способомъ, а связаны идеею индивидуаціи (incorporatio). Идеи, возникшія у Винцента подъ вліяніемъ Аристотеля, даютъ поводъ къ новой терминологіи. Напр. τί ἐστι Аристотеля превращается въ quidditas. Философскій языкъ развивается и обогащается во вредъ цицероновской латыни, за презрѣніе къ которой отомститъ схоластической философіи Возрожденіе.

Винцентъ, хотя и реалистъ, ибо для него всеобщее является реальностью, но дѣлаетъ важный шагъ въ смыслѣ номинализма тѣмъ, что проводитъ различіе между universale metaphysicum и universale logicum, т. е. между специфическимъ типомъ, дѣйствительно существующимъ въ индивидуумахъ, составляющихъ видъ, и общимъ понятіемъ, соотвѣтствующимъ этому типу и представляющимъ собою только абстракцію мысли. Это различіе является уклоненіемъ реализма въ направленіи номиналистическомъ, ибо чистый реалисмъ Шампо и Ансельма абсолютно отождествляетъ специфическій типъ и общее понятіе; но все таки это еще далеко не чистый номинализмъ, ибо номинализмъ состоитъ въ абсолютномъ отрицаніи universale metaphysicum, какъ объективной реальности.

Другой доминиканецъ, о которомъ уже упомянуто въ § 37, Альбертъ Боллштедскій, родомъ изъ Швабіи [4]), комментируетъ большинство сочиненій Аристотеля, прилагаетъ неутомимую энергію къ пропагандѣ его философіи,

---

[2]) Умеръ въ 1249 году. — Opera ed. Blaise Leferon, Aurel., 1674.

[3]) Умеръ въ 1264 году. — Speculum doctrinale, Argent., 1573. Spesulum quadruplex, etc., 1624.

[4]) Albertus Magnus, умеръ въ 1280 году. — Opera ed. P. Jammy, Lyon, 1651 (21 vol. in-folio).

и замѣчателенъ своею любовью къ естественнымъ наукамъ. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи онъ является предвѣстникомъ Рожера Бэкона, Раймунда Луллія и возрожденія наукъ. Такимъ образомъ союзъ съ перипатетизмомъ представлялъ опасности для Церкви.

Отличаясь меньшею ученостью и меньше увлекаясь природою, чѣмъ Альбертъ, но превосходя его въ спекулятивномъ мышленіи, францисканецъ Іоаннъ Фиданскій, болѣе извѣстный подъ именемъ С. Бонавентуры [5]), одинаково увлекается и Аристотелемъ, и Платономъ, и раціональною философіею и созерцательнымъ мистицизмомъ, набожностью и ученостью и такимъ образомъ соглашаетъ въ своемъ лицѣ два элемента, которые все болѣе и болѣе стремятся разойтись и жить отдѣльною жизнью. Церковь отплатила ему за его услуги тѣмъ, что причислила къ лику святыхъ, а Школа дала ему титулъ серафическаго доктора

Наконецъ, для полноты перипатетической плеяды тринадцатаго вѣка и для окончательнаго примиренія Церкви и Лицея являются доминиканецъ С. Ѳома Аквинатъ и францисканецъ Дунсъ Скоттъ.

---

§ 39.

Св. Ѳома Аквинскій.

Ѳома Аквинскій [1]), происходившій изъ знатнаго дома Неаполитанскаго королевства, предпочитаетъ мирныя радости науки исполненной приключеніями жизни феодальнаго барона и, не смотря на формальное сопротивленіе со стороны отца, поступаетъ въ орденъ С. Доминика. Похищенный братьями въ тотъ моментъ, когда онъ покидаетъ Италію для того, чтобы отправиться въ Парижъ, онъ содержится узникомъ въ замкѣ своихъ отцевъ. По прошествіи двухъ лѣтъ ему удается убѣжать и поселиться въ Кельнѣ слушателемъ Альберта Великаго, гдѣ въ одно и то же время онъ становится восторженнымъ ученикомъ этого послѣдняго и страстно предается изученію Аристотеля. Съ этихъ поръ всѣ его помыслы сосредоточиваются на томъ, чтобы познакомитъ Христіанскій Западъ съ философіею Стагирита по греческому тексту и особенно съ его Физикою и Метафизикою, которыя обѣ су-

---

[5]) Умеръ въ 1274 году. — Авторъ сочиненій Commentaire sur les Sentences de Lombard, Itinerarium mentis in Deum, и проч. Éditions de Strasbourg, 1482, de Rome, 1588 ss., etc.

[1]) Œuvres complètes. Rome, 1570 (18 vol. in-fol.); Venise, 1594; Anvers, 1612; Paris, 1660; Venise, 1787; Parme, 1852. — Ch. Jourdain, La philosophie de S. Thomas d'Aquin, Paris, 1858. — Cacheux, De la philosophie de S. Thomas, Paris, 1858.

ществовали до сихъ поръ только въ латинскомъ переводѣ, сдѣланномъ съ арабскаго языка. Возвратившись впослѣдствіи на родину, онъ умираетъ въ 1274 году, едва имѣя 50 лѣтъ, послѣ жизни, вполнѣ посвященной наукѣ и размышленію.

Философія обязана ему цѣлымъ рядомъ трактатовъ, относящихся къ Метафизикѣ Аристотеля (Opuscula de materiae natura, de ente et essentia, de principiis naturae, de principio individuationis, de universalibus etc), и его Summa theologiae, мало по малу вытѣснившая Сентенціи Петра Ломбарда, дѣлается основою преподаванія догмата въ католической Церкви.

Философія С. Θомы стремится только къ точному воспроизведенію принциповъ Лицея. Слѣдовательно, въ данномъ случаѣ намъ интересна не сущность ея, а та неолатинская форма, въ которую она облекаетъ мысли Стагирита и отъ которой происходитъ отчасти нашъ новѣйшій философскій языкъ.

Философія въ собственномъ смыслѣ или первая философія имѣетъ своимъ предметомъ бытіе, какъ такое (ens in quantum ens—Τὸ ὂν ᾗ ὄν). Въ самомъ широкомъ и абстрактномъ смыслѣ слова: бытіе, существуетъ два вида бытія (entia): существа, существующія объективно, реально, существенно (esse in re) и существа, представляющія собою только абстракціи мысли или отрицанія и недостатки, какъ напр. бѣдность, слѣпота, недостатокъ вообще. Бѣдность, слѣпота, недостатокъ существуютъ, они представляютъ собою entia (ὄντα), но не essentiae (οὐσίαι) [2]) Сущности, субстанціи или настоящія существа (essentiae, substantiae) въ свою очередь раздѣляются на сущности простыя или чистыя и на сущности, состоящія изъ формы и матеріи. Существуетъ всего только одна простая сущность или чистая форма, безъ примѣси матеріи: это Богъ Все остальное состоитъ изъ формы (идея) и матеріи,

Матерія и форма—обѣ представляютъ собою бытіе (entia); отличаются онѣ другъ отъ друга тѣмъ, что форма существуетъ in actu, между тѣмъ какъ матерія существуетъ только in potentia. Вообще все то матерія, что можетъ быть, — все то, что существуетъ въ возможности. Смотря по тому, представляетъ ли собою возможная вещь субстанцію или акциденціи (явленіе), и метафизика проводитъ различіе между materia ex qua aliquid fit (субстанціальное бытіе въ возможности. Примѣръ: человѣческая сперма представляетъ собою materia ex qua homo fit, человѣка въ воможности) и между materia in qua aliquid fit (акциденція въ возможности. Примѣръ: человѣкъ представляетъ materia in qua gignitur intellectus). Materia ex qua не существуетъ сама по себѣ, ма-

---

[2]) Opusculum de ente et essentia.

[3]) Opusculum de principiis naturæ.

teria in qua существуетъ какъ существо относительно самостоятельное (subjectum). Форма и есть то, что придаетъ бытіе вещамъ [3]) (смотря по тому, представляетъ ли собою вещь субстанцію, или акциденцію, и мы имѣемъ дѣло или съ субстанціальною формою, или съ акциденціальною формою. Соединеніе матеріи (esse in potentia) съ формою (esse in actu) представляетъ собою происхожденіе (generatio — γίνεσθαι), которое въ свою очередь является субстанціальнымъ и акциденціальнымъ. Всѣ формы соединяются съ матеріею, индивидуализируются въ ней и образуютъ роды, виды, индивидуумы [4]).

Только одна форма изъ формъ, т. е. Богъ не соединяется ни съ какою матеріею; въ ней нѣтъ ни происхожденія, ни порчи. Чѣмъ несовершеннѣе форма, тѣмъ болѣе она стремится увеличить число индивидуумовъ, реализирующихъ ее; чѣмъ форма совершеннѣе, тѣмъ менѣе она умножаетъ свои индивидуаціи; форма изъ формъ, Богъ, не образуетъ уже вида, въ составъ котораго входили бы отдѣльные индивидуумы, а представляетъ собою одно существо, въ которомъ различія лицъ безпрерывно сливаются въ единствѣ сущности Такъ какъ одинъ только Богъ является чистою формою (actus purus), безъ матеріи, а слѣдовательно и безъ несовершенства (ибо матерія — это то, чего еще нѣтъ, т. е., отсутствіе, недостатокъ бытія), то одинъ Богъ и есть совершенный и полный разумъ вещей [5]). Въ немъ заключается абсолютная истина, ибо самъ онъ есть истина. Дѣйствительно, истина есть согласіе между мыслью и ея предметомъ. Въ человѣкѣ согласіе это существуетъ въ большей или меньшей степени, но никогда въ совершенной полнотѣ; никогда у человѣка оно не достигаетъ тождества; никогда въ его умѣ мысль не сливается съ предметомъ мысли; между познаніемъ и его предметомъ всегда существуетъ болѣе или менѣе значительный промежутокъ. Въ Богѣ же идеи не только точно воспроизводятъ вещи, но даже идеи Бога и суть самыя вещи. Съ человѣческой точки зрѣнія вещи существуютъ сначала, а потомъ онъ уже о нихъ мыслитъ. Съ точки зрѣнія Бога мысль предшествуетъ вещамъ, которыя существуютъ только потому, что Богъ ихъ мыслитъ и которыя существуютъ таковыми, каковыми онъ ихъ мыслитъ. Итакъ, въ Богѣ нѣтъ разницы между мыслью и ея объектомъ; въ немъ мысль и бытіе тождественны; и такъ какъ это тождество й есть истина, то Богъ и есть сама истина. Изъ того, что Богъ истина, вытекаетъ, что Богъ существуетъ; ибо невозможно отрицать существованія истины, и тѣ самые, которые это отрицаютъ, думаютъ, что они правы, а, слѣдовательно, тѣмъ самымъ утверждаютъ, что истина существуетъ [6]).

Доказательство существованія Бога является первою и главною зада-

---

[4]) Ibid., c. 3.
[5]) Summa theologiæ, I, question 4.
[6]) Ibid., question 2, art. 1.

чею философіи; но она никогда не была-бы въ состояніи исполнить ее, никогда бы не была въ состояніи даже возвыситься до идеи о Богѣ, безъ первоначальнаго Откровенія людямъ отъ самого Творца и безъ Откровенія отъ Іисуса Христа. Для того, чтобы человѣческій умъ былъ въ состояніи устремить свои усилія къ своей истинной цѣли, необходимо было, чтобы съ самаго начала Богъ указалъ ему на эту цѣль, т. е. чтобы Онъ самъ открылъ себя человѣчеству. Философія хороша и законна только при томъ условіи, когда она беретъ Откровеніе за свою исходную точку и когда приходитъ къ нему, какъ къ конечной своей цѣли: только тогда она и на истинной дорогѣ, когда она ancilla Ecclesiae и даже ancilla Aristotelis, по скольку Аристотель есть предвѣстникъ Христа въ области науки. Церковь Божія есть цѣль, къ которой стремятся всѣ земныя вещи.

Природа представляетъ собою іерархію, гдѣ всякій разрядъ есть форма низшаго разряда и матерія высшаго. Іерархія тѣлъ завершается природною жизнью человѣка, и эта жизнь, въ свою очередь, становится основаніемъ и въ нѣкоторомъ родѣ матеріаломъ для высшей жизни, для духовной жизни, которая развивается подъ сѣнью Церкви и которая питается ея словомъ и ея таинствами такъ же, какъ природная жизнь питается хлѣбомъ земли. Царство природы, слѣдовательно, такъ же относится къ царству благодати, человѣкъ природы — къ христіанину, философія къ теологіи, матерія къ таинству, Государство къ Церкви и императоръ къ папѣ, какъ средство относится къ цѣли, зародышъ къ законченному существу, potentia къ actus.

Вселенная, состоящая изъ царствъ природы и благодати, есть лучшій изъ возможныхъ міровъ, ибо Богъ, замысливши въ своей безконечной мудрости лучшій изъ міровъ, не могъ сотворить менѣе совершенный міръ, не противорѣча при этомъ своей мудрости. Замыслить совершенство и реализировать несовершенный міръ, это ведетъ къ предположенію противорѣчія въ Богѣ, противорѣчія между его знаніемъ и волей, между идеальнымъ и реальнымъ началами вещей, что такъ же противно для мысли, какъ и для вѣры. Божественная воля не есть, слѣдовательно, воля безразличія и свобода Бога, далеко не являющаяся синонимомъ произвола и ничѣмъ немотивированной воли, тождественна съ необходимостью.

Не смотря на кажущуюся противоположность, то же относится и къ человѣческой волѣ. Подобно тому, какъ умъ обладаетъ принципомъ (разумъ), отъ котораго онъ не можетъ уклониться безъ того, чтобы не перестать быть самимъ собою, и воля имѣетъ принципъ, уклониться отъ котораго она не можетъ безъ того, чтобы не перестать быть свободною волею: благо. Воля необходимо стремится къ благу, но чувственность стремится ко злу и парализуетъ такимъ образомъ усилія воли. Отсюда грѣхъ, имѣющій своимъ источникомъ не свободу безразличія или выбора, а чувственность [7].

---

[7]) Summa theologiæ, quæest. 82. — Contra gentiles, III.

Детерминистическая система С. Θомы напоминаетъ С. Августина; но, распространяя свой принципъ до самаго высшаго Существа, волю котораго онъ подчиняетъ разуму, онъ тѣмъ самымъ отнимаетъ у доктрины гиппонскаго епископа все, то что въ ней есть оскорбительнаго для разума и совѣсти. Онъ въ одно и то же время указываетъ и на апогей развитія католической метафизики и на начало ея упадка. До С. Θомы схоластическая философія уже показывала признаки истощенія; при немъ и въ его лицѣ она поправляется и сіяетъ такимъ блескомъ, что передъ нимъ блѣднѣютъ самыя знаменитыя имена. По своей преданности Церкви и ея интересамъ, по философскому дарованію, которое онъ отдаетъ въ распоряженіе католицизма, по своей вѣрѣ въ полное согласіе догмы съ перипатетическою системою, онъ является послѣ С. Ансельма самымъ совершеннымъ типомъ ученаго Церкви. Но вѣра его въ согласіе догмата и разума, не смотря на всю ея силу, не обладаетъ тою юношескою свѣжестью, какая присуща убѣжденіямъ С. Ансельма; это скорѣе вѣра по волѣ, это постоянное усиліе энергической воли въ борьбѣ съ этою тысячью затрудненій, какія выставляетъ ей размышленіе. Начиная съ эпохи С. Θомы, разумъ и католическая вѣра, оффиціальная теологія и философія представляютъ двѣ различныя вещи и доходятъ до болѣе или менѣе яснаго сознанія своихъ началъ и своихъ спеціальныхъ интересовъ. Метафизика еще долго будетъ вассаломъ теологіи: но, не смотря на это положеніе, она отнынѣ ведетъ уже отдѣльную жизнь, у ней является собственная сфера дѣятельности.

Это появленіе философіи въ собственномъ значеніи слова получаетъ свою такъ сказать оффиціальную санкцію въ фактѣ учрежденія философскаго факультета въ Парижѣ, учрежденія, совершившагося за пять лѣтъ до смерти С. Θомы (1270). Съ этого времени начинается упадокъ схоластики. Сами теологи, а во главѣ ихъ Іоаннъ Дунсъ Скоттъ способствовали ускоренію этого упадка.

---

§ 40.

Дунсъ Скоттъ — Θомисты и Скоттисты.

Іоаннъ Дунсъ Скоттъ, родомъ изъ Дунстона въ Нортумберландѣ, монахъ ордена Св. Франциска, профессоръ философіи и теологіи въ Оксфордѣ и въ Парижѣ, былъ самымъ трудолюбивымъ изъ схоластиковъ. Хотя онъ и умеръ тридцати четырехъ лѣтъ (1308), однако его сочиненія составляютъ двѣнадцать томовъ in folio [1]).

---

[1]) Opera omnia, Lyon, 1639. — Смот. систему Дунса Скотта у Ritter'a, op. cit.

Мы только-что видѣли, что философія была оффиціально признана за науку отдѣльную отъ теологіи. Въ эпоху Дунса Скотта, т. е къ концу тринадцатаго вѣка, философія до того составляетъ отдѣльную науку на ряду съ теологіею, что осмѣливается стать въ открытую оппозицію противъ нея. Философы, говоритъ Дунсъ Скоттъ, находятся въ разногласіи съ теологами относительно вопроса, нуждается ли человѣкъ въ полученіи сверхъестественнымъ путемъ науки, до которой его разумъ не можетъ дойти при помощи обыкновенныхъ средствъ. Такимъ образомъ онъ констатируетъ не только существованіе такой философіи, которая не есть теологія, но также констатируетъ и то разногласіе, которое, начиная съ этой отдаленной эпохи, уже существуетъ между философами и теологами.

Дунсъ Скоттъ, какъ истый схоластикъ, занимаетъ среднее мѣсто между двумя лагерями. Онъ вмѣстѣ съ теологами признаетъ необходимость Откровенія, но соглашается и съ философами, что С Августинъ не правъ, говоря, что человѣкъ абсолютно ничего не можетъ знать о Богѣ безъ посредства сверхъестественнаго Откровенія. Вмѣстѣ съ теологами онъ считаетъ Библію и ученіе Церкви за высшую норму для философской мысли; но, съ другой стороны, онъ настолько философъ и раціоналистъ, что вѣритъ въ авторитетъ Библіи и церковной традиціи только потому, что ученіе Библіи и Церкви сообразно разуму. Слѣдовательно, въ его глазахъ, разумъ представляетъ собою высшій авторитетъ, а святое Писаніе имѣетъ, слѣдовательно, для него авторитетъ производный, условный, относительный. По этому поводу онъ поступаетъ такъ, какъ никогда не поступалъ ни одинъ схоластикъ до него: онъ пытается доказать достовѣрность Святаго Писанія, и въ выборѣ аргументовъ явно отдаетъ предпочтеніе внутреннимъ доказательствамъ [2]).

Стоитъ только ближе познакомиться съ схоластической литературою для того, чтобы уже не преувеличивать, какъ это обыкновенно дѣлаютъ, тѣ успѣхи, которые яко-бы сдѣлала отрицательная теологія отъ тринадцатаго до девятнадцатаго вѣка. Что же касается до тѣхъ историковъ, которые приписываютъ новѣйшія отрицанія Реформѣ, то они очевидно не знаютъ, что въ девятомъ вѣкѣ католикъ Скоттъ Эригена отрицаетъ вѣчныя мученія, что въ двѣнадцатомъ вѣкѣ католикъ Абеляръ заявляетъ, что ученія греческихъ философовъ стоятъ выше, чѣмъ ученіе Ветхаго Завѣта, что въ тринадцатомъ многіе католики отказываются вѣрить въ сверхъестественное зачатіе, что въ этомъ же самомъ вѣкѣ, т. е. болѣе, чѣмъ за двѣсти лѣтъ до Реформы, въ эпоху наибольшаго могущества католицизма, С. Ѳома и Дунсъ Скоттъ принуждены, пуская въ ходъ всю свою діалектику, отстаивать необходимость Откровенія и достовѣрность Слова Божьяго; наконецъ, они не знаютъ значитъ, что эти доктора Церкви, столь покорные, столь преданные, столь

---

[2]) D. S. In Magistrum sententiarum.

правовѣрные, рядомъ съ своими христіанскими убѣжденіями отличаются такимъ свободомысліемъ, какое мы очень рѣдко встрѣчаемъ въ протестантской теологіи.

Если ѳомистическая система близко граничитъ съ натурализмомъ и съ пантеизмомъ, то философія Дунса Скотта есть чистый пелагіанизмъ; и между тѣмъ какъ знаменитый доминиканецъ уничтожаетъ индивидуальную свободу для вящей славы Бога, францисканскій докторъ думаетъ оказать не меньшую услугу Богу, поднимая индивидуумъ и свободную волю въ ущербъ благодати.

Служа Богу и Церкви, Дунсъ въ то же время служитъ и ордену, къ которому принадлежитъ. Великіе ордена среднихъ вѣковъ являются предвѣстниками теологическихъ партій новѣйшаго протенстантизма. Слившись въ наше время въ нераздѣльномъ единствѣ римскаго правовѣрія, въ эпоху, о которой мы говоримъ, они представляли собою настоящія партіи, противоположныя другъ другу не только въ практическихъ вопросахъ, но и въ такихъ пунктахъ ученія, которые нынѣ намъ вовсе не кажутся второстепенными. Для схоластики соперничество этихъ орденовъ не разъ являлось элементомъ жизни. Борьба Дунса Скотта и скоттистовъ противъ ѳомизма подлинно представляетъ собою дуэль двухъ могущественныхъ орденовъ, которые оба стремятся оказывать господствующее вліяніе въ Церкви. Слава, отразившаяся отъ С. Бонавентуры на Францисканскій орденъ, затмилась блескомъ доминиканскихъ именъ Альберта Великаго и Ѳомы Аквината. Желая возвратить прежнюю славу своему ордену, Дунсъ Скоттъ старается разоблачить и опровергнуть ошибки томизма. Ѳома, оставшійся вполнѣ вѣрнымъ догматической и дидактической миссіи своего ордена, былъ апостоломъ вѣры и благодати. Дунсъ Скоттъ, проникнутый тоже духомъ своего ордена, духомъ живаго и практическаго благочестія, становится апостоломъ подвига, заслуги дѣлъ, человѣческой свободной воли и предпринимаетъ критику ѳомизма съ проницательностію, оправдывающею его титулъ остроумнаго доктора.

Детерминизмъ автора Суммы схожъ съ настоящею католическою философіею. Подчиняя индивидуальную свободу абсолютному принципу, онъ унижаетъ самолюбіе индивидуума, разрушаетъ его вѣру въ свои собственныя силы и показываетъ ему его ничтожество. Но, добравшись до основаній системы, можно открыть ихъ слабость. Дѣйствительно, съ одной стороны онъ считаетъ самого Бога существомъ относительнымъ, воля котораго подчинена разуму. Съ другой же стороны, онъ болѣе, чѣмъ унижаетъ индивидуумъ: онъ обезкураживаетъ его и доводитъ до отчаянія или до моральнаго индифферентизма. Если бы Церковь приняла эту систему, то она навѣрно и скоро перестала бы быть святилищемъ добродѣтели и матерью святыхъ. Слѣдовательно, детерминизмъ слѣдовало замѣнить ученіемъ божественной и человѣческой свободы, какъ настоящею философіею и истинною мыслію Аристотеля.

Не смѣшивая истиннаго Бога съ Рокомъ или съ natura naturante

неоплатониковъ, нельзя допускать вмѣстѣ съ ѳомистами, что міръ есть необходимый продуктъ его сущности, его разума или его воли. Богъ свободно сотворилъ міръ, не бывъ принужденъ къ тому никакою внѣшнею, или внутреннею причиною. Онъ могъ бы и не творить его. Воля его, являясь сама высшимъ принципомъ божественныхъ дѣяній, не была направлена къ этому никакимъ высшимъ принципомъ. Въ существованіи міра нѣтъ ничего необходимаго, оно — простая акциденція, оно — вполнѣ случайное послѣдствіе свободной воли Бога [3]). Вотъ почему не правъ Абеляръ, думавшій, что Богъ могъ сотворить только то, что онъ сотворилъ, и что то, что онъ сотворилъ, онъ сотворилъ по необходимости: ошибается и Ѳома, учившій, что міръ есть по необходимости лучшій изъ возможныхъ міровъ. Богъ не творитъ все то, что онъ можетъ и умѣетъ сотворить; онъ творитъ только то, что ему угодно призвать къ существованію. Его добрая воля является высшей причиною вещей. Онъ также является высшимъ закономъ для сотворенныхъ духовъ. Добро, справедливость, моральный законъ не имѣютъ въ себѣ ничего абсолютнаго. Если-бы, независимо отъ божественной воли, добро было добромъ, а справедливость — справедливостью, то Богъ, ограниченный въ своемъ могуществѣ закономъ, не зависящимъ отъ него, не представлялъ бы собою высочайшей свободы, а слѣдовательно не былъ бы и верховнымъ существомъ.

Добро, слѣдовательно, есть добро только потому, что Богу такъ угодно [4]). Въ силу своей высшей свободы Богъ могъ-бы уничтожить моральный законъ, управляющій нами теперь, онъ могъ бы замѣнить его другимъ, совсѣмъ различнымъ отъ этаго закона, даже противоположнымъ нашимъ теперешнимъ понятіямъ о справедливости и морали; онъ могъ бы — а кто знаетъ, что онъ дѣйствительно такъ не поступаетъ во многихъ случаяхъ?— онъ могъ бы насъ избавить отъ исполненія этого закона, при чемъ мы все-таки не перестали бы быть въ области добра. Въ дѣлѣ творенія, какъ и въ дѣлѣ управленія міромъ, Богъ не знаетъ другаго закона, другаго правила, другаго принципа, кромѣ своей воли. И такъ какъ въ его волѣ избавить насъ, если онъ этаго желаетъ, отъ исполненія той или другой заповѣди моральнаго кодекса, то поэтому и Церковь, съ своей стороны, имѣетъ право давать разрѣшенія отъ грѣховъ. Если Богъ не является высшею свободою въ этомъ дѣлѣ, такъ же какъ и во вѣхъ остальныхъ, если онъ, какъ того желаетъ Ѳома Аквинскій, существо абсолютно ограниченное въ своей волѣ своею высокою мудростью, то что станется съ правомъ индульгенцій? Точно такъ же, какъ Богъ, свободенъ и человѣкъ; паденіе его не отняло у него его свободной воли; ему присуща формальная свобода, т. е. онъ можетъ хотѣть, или не хотѣть, и ему присуща матеріальная

---

[3]) In M. sentent., I, distinction 39, question 1:

[4]) Ibid., dist. 44.

свобода, т. е. онъ можетъ хотѣть А, или хотѣть В (свобода выбора или безразличія).

Это ученіе Дунса Скотта, хотя оно и діаметрально противоположно С. Августину, не могло быть непріятнымъ для Церкви: ученіе это отражало и поддерживало ея пелагіанскія тенденціи. Но оно скрывало въ себѣ и опасность, и Церковь, не причисливша его къ лику блаженныхъ, кажется поняла это. Настаивая такъ упорно на индивидуальной свободѣ, остроумный докторъ вызвалъ новый принципъ, анти-авторитетную силу, которая, усиливаясь изъ вѣка въ вѣкъ, наконецъ, кончитъ тѣмъ, что провозгласитъ уничтоженіе религіозной совѣсти и паденіе церковной традиціи, какъ высшаго авторитета въ дѣлѣ вѣры и науки.

Также и въ вопросѣ объ универсалахъ Дунсъ Скоттъ приближается къ номинализму, умудрившись при этомъ все таки остаться вѣрнымъ реалистической системѣ, составляющей знамя Церкви. Въ сущности, всѣ его симпатіи склоняются къ индивидуумамъ. Индивидуація представляетъ его любимую тему Въ противоположность своему современнику Генриху Гётгальсу Гандскому [5]), видѣвшему вмѣстѣ съ Вильгельмомъ Шампо въ индивидуализирующемъ началѣ простое отрицаніе и въ противоположность С. Ѳомѣ, видѣвшему причину индивидуализаціи въ матеріи, онъ объявляетъ, что это начало есть начало положительное и называетъ его терминомъ — haecceitas. По его мнѣнію, индивидуумъ представляетъ цѣлое, состоящее изъ двухъ, одинаково положительныхъ и реальныхъ принциповъ: изъ quidditas (общее или типъ, общій всѣмъ индивидуумамъ одного вида) и haecceitas—начала индивидуальности или различія индивидуумовъ. Реальности нѣтъ ни въ quidditas отдѣльно отъ haecceitas, ни въ haecceitas отдѣльно отъ quidditas, но въ соединеніи двухъ началъ, идеальнаго и реальнаго, т. е именно въ индивидуумѣ.

Своимъ ученіемъ объ индивидуальной свободѣ и о haecceitas Дунсъ Скоттъ пролагаетъ путь для номинализма своего ученика. Своимъ ученіемъ о сотвореніи—акциденціи онъ способствуетъ разрыву между наукою и вѣрою, т, е. паденію схоластики; ибо если сотвореніе случайно, если міръ представляетъ собою систему случайныхъ вещей, которыя точно такъ же могли бы не существовать, какъ и существовать, если во вселенной нѣтъ ничего необходимаго, стойкаго, неизмѣннаго, то и не можетъ быть рѣчи о наукѣ, а только о вѣрѣ. И Дунсъ Скоттъ не только ускоряетъ разрывъ, но послѣдній, кажется, является уже установившимся фактомъ, когда въ своихъ Quaestiones subtillissimae онъ объявляетъ, что невозможно доказать безсмертіе души и существованіе Бога.

---

[5]) 1217-1293. — Quodlibeta theologica, Paris, 1518. Summa theol., ib., 1520; Ferrare, 1646.

§ 41.

Вторичное появленіе номинализма. Дюранъ. Оккамъ, Буриданъ. Д. Айли.

Отъ концептуализма или полуноминализма Винцента Бовэ, Өомы Аквинскаго, Дунса Скотта недалеко было и до чистаго номинализма. Уже реализмъ Дунса Скотта гораздо болѣе походилъ на ученіе Росцелина, чѣмъ на ученіе Шамио. Вильгельмъ Дюранъ изъ Сенъ-Пурсена [1]) первоначально ученикъ Св. Өомы, впослѣдствіи же подъ вліяніемъ ученія Скотта подходитъ еще ближе къ номинализму, провозгласивши слѣдующій тезисъ: Существовать, значитъ быть индивидуально. Наконецъ, францисканецъ Вильгельмъ Оккамъ, предвѣстникъ и соотечественникъ Джона Локка [2]), открыто объявляетъ войну реализму, какъ нелѣпой системѣ. По мнѣнію реалистовъ, говоритъ онъ, общее понятіе заключается въ одно и то же время въ нѣсколькихъ вещахъ; но одна и та же вещь не можетъ одновременно существовать въ нѣсколькихъ различныхъ вещахъ; слѣдовательно, общее не есть вещь, реальность (r e s), оно есть простой знакъ для обозначенія нѣсколькихъ подобныхъ предметовъ, слово (n o m e n), такъ что помимо индивидуума нѣтъ ничего реальнаго [3]).

Послѣдствіемъ номиналистическаго принципа, на которое уже указано въ § 33, является скептицизмъ. Наука имѣетъ своимъ предметомъ общее, всеобщее, необходимое. Наука о человѣкѣ, напр., не занимается Петромъ изъ за Петра и Павломъ изъ за Павла, но она изучаетъ Петра и Павла для того, чтобы знать, что такое человѣкъ. Въ индивидуумахъ она ищетъ человѣка вообще, человѣка — видъ. Тоже относится и ко всѣмъ наукамъ. Но разъ общее является только словомъ, лишеннымъ объективной реальности и разъ существуетъ реально только индивидуумъ, то и нѣтъ болѣе антропологіи, наука не возможна. Мы можемъ знать и констатировать, что такое Петръ и что такое Павелъ, изучить такое то растеніе, такое то животное, но что касается до человѣка вообще, до растенія или животнаго вообще, то изъ нихъ невозможно создать науку, ибо они нигдѣ не существуютъ. Слѣдовательно, по отношенію къ наукѣ номинализмъ скептиченъ, и девизъ его тотъ же, что и у Протагора: индивидуумъ есть мѣра всѣхъ вещей.

---

[1]) Родился въ Овернѣ, умеръ въ 1332. епископъ Мосскій. — Comment. in mag. es ntent., Paris, 1508; Lyon, 1568.

[2]) Умеръ въ 1343 году. — Quodlibeta septem, Strasb., 1491. Summa totius logicæ, Paris, 1488; Oxf., 1675. Quæstiones in lib. physic., Strasb., 1491. Quæstiones in decisiones in quatuor libr. sent., Lyon, 1495 Centilogium theol, Lyon, 1496. Expositio aurea super totam artem veterom, Bologne, 1496.

[3]) Occam, In l. I Sententiarum, dist. 2, q. 8.

Наука по преимуществу — теологія не избѣжитъ скептической критики Вильгельма. Соглашаясь съ тѣмъ, чему уже училъ его учитель, онъ объявляетъ, что невозможно доказать существованіе и единство Бога [4]). Какъ онтологическій аргументъ, такъ и космологическій кажутся ему одинаково слабыми, а необходимость существованія одной первой причины кажется ему чистою гипотезою, которой разумъ всегда можетъ противопоставить не менѣе правдоподобную гипотезу о существованіи безконечнаго ряда причинъ и послѣдствій. Въ глазахъ Оккама, слѣдовательно, не существуетъ возможности для раціональной или научной теологіи; и вмѣстѣ съ этою наукою Эригена, Августина, Ансельма, Θомы сама схоластика сводится, подъ критикою Оккама, къ аггрегатту безплодныхъ гипотезъ. Наука существуетъ для Бога, а вѣра — для человѣка.

Пусть, слѣдовательно сознаютъ доктора Церкви всю тщету своихъ спекуляцій и пусть сдѣлаются они истолкователями практической истины, распространителями вѣры! Пусть Церковь откажется отъ тщетной земной науки. Пусть она отречется отъ всѣхъ мірскихъ элементовъ, которыми она проникласъ вслѣдствіе своего прикосновенія съ земными вещами, пусть она реформируется и вернется къ простотѣ, чистотѣ, къ святости апостольской Церкви! Если въ спорѣ между Филиппомъ Красивымъ и папскою властью Оккамъ беретъ сторону короля; если, убѣжавши изъ Франціи, онъ предлагаетъ свои услуги Людвигу Баварскому [5]), который также ведетъ борьбу съ папою, то все это съ его стороны не враждебность, ни даже индифферентизмъ по отношенію къ Церкви. Напротивъ, какъ истый приверженецъ С. Франциска, онъ питаетъ глубокую любовь къ своей духовной матери и именно потому, что ее любитъ, онъ и желалъ бы ее видѣть великою, святою, чистою отъ вреднаго вліянія міра. При этомъ онъ не можетъ одобрить вмѣшательства папства въ мірскія дѣла европейскихъ Государствъ. Именно преданность къ Церкви и заставляетъ его въ этомъ отношеніи протянуть руку противникамъ папы.

Слѣдовательно, одновременно съ тѣмъ, какъ номинализмъ компрометтируетъ союзъ вѣры съ наукою, онъ также стремится и разрушить ту многовѣковую связь, которая соединяла Церковь съ міромъ. Его вторичное появленіе указываетъ не только на упадокъ схоластики, но и хронологически соотвѣтствуетъ первымъ симптомамъ паденія папской власти, которой отнынѣ короли сопротивляются съ успѣхомъ. Номинализмъ Оккама, столь убѣжденный съ своей стороны въ томъ, что стремится къ благу Церкви, является въ сущности, какъ и всякая философія, зеркаломъ, гдѣ отражалась

---

[4]) Occam, In l. I sententiarum, dist. 3, q. 4. — Centilogium theologicum, f. 1.

[5]) Ему приписываютъ слѣдующія слова, сказанныя Людовику: Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.

господствующая забота эпохи: необходимость для мірской власти, для Государствъ, для націй, для языковъ, для интеллектуальнаго развитія, для искусствъ, для наукъ, для философіи свергнуть съ себя иго христіанскаго Рима. Именно съ эпохи вторичнаго появленія номинализма и начинается первое развитіе національной жизни и новѣйшихъ языковъ въ противоположность политическому единству, единству религіи и единству языка, поддерживаемымъ въ Европѣ наслѣдницею кесарскихъ традицій. И такъ, номинализмъ подъ видомъ глубокой преданности Церкви и подъ видомъ исключительнаго благочестія, доходящихъ до презрѣнія къ наукѣ, скрывалъ въ себѣ массу тенденцій, враждебныхъ католицизму; и Церковь такъ же приняла его, какъ сто лѣтъ тому назадъ она приняла Аристотеля: она осудила его. Но на этотъ разъ ересь пустила черезъчуръ глубокіе корни, она слишкомъ соотвѣтствовала политическимъ, интеллектуальнымъ и религіознымъ тенденціямъ эпохи для того, чтобы возможно было ее искоренить.

Ученіе Дюрана и Оккама послужили сигналомъ борьбы между номиналистами и реалистами, борьбы, продолжавшейся весь 14 и 15 вѣка, сдѣлавшей изъ университетовъ настоящія поля битвы — выраженіе это вовсе не метафора — и утихнувшей въ эпоху Возрожденія и Реформаціи. Реализмъ имѣлъ въ четырнадцатомъ вѣкѣ знаменитыхъ поборниковъ, какъ напр. Вальтера Бурлея, защищавшаго его во имя науки и философіи, Ѳому Брадвардина [6]) Канторбрійскаго архіепископа, который поддерживалъ реализмъ въ интересахъ вѣры и обвинялъ Оккама въ пелагіанизмѣ, Ѳому Страсбургскаго [7]) и Марсилія Ингенскаго [8]), перваго ректора Гейдельбергскаго университета, стремившихся примирить противоположныя ученія; но даже подъ видомъ концептуализма онъ привлекалъ только спекулятивные умы; номинализмъ, ученіе ясное, отчетливое, положительное, все болѣе и болѣе привлекалъ къ себѣ то, что называется здравымъ смысломъ. Не смотря на упорное сопротивленіе со стороны партіи реалистовъ и со стороны правительства, которое ей удалось привлечь на свою сторону, ученіе Оккама проникло таки въ Сорбонну, гдѣ его талантливо преподавалъ Іоаннъ Буриданъ [9]) и гдѣ его болѣе или менѣе измѣняетъ въ догматическомъ смыслѣ Петръ Д'Айли [10]) орелъ Франціи.

Концептуалистическій реализмъ представлялъ собою ученіе, болѣе глубокое, чѣмъ номинализмъ. Но номинализмъ прикрывалъ своимъ знаменемъ реформаторскія тенденціи эпохи, а потому и долженъ былъ взять верхъ.

---

[6]) Умеръ въ 1349 году.

[7]) Умеръ въ 1357 году.

[8]) Умеръ въ 1396 году.

[9]) Умеръ приблизительно въ 1360. — Мы имѣемъ отъ него: Summa dialect., Paris, 1487. Comp. log., Venise, 1480, и цѣлый рядъ комментаріевъ къ Аристотелю, напечатанныхъ то въ Парижѣ, то въ Оксфордѣ.

[10]) Умеръ въ 1425 году. — Quæstiones super quatuor l. sent., Strasb., 1490. Tractatus et sermones, 1490.

§ 42.

Упадокъ схоластики. — Свобода мысли — Пробужденіе склонности къ природѣ и къ экспериментальнымъ наукамъ — Рожеръ Бэконъ — Мистицизмъ и теософія.

Напрасно номиналистъ Петръ Д'Айли оспариваетъ выводы Вильгельма Оккама; напрасно надѣется онъ на то, что такимъ путемъ сохранитъ схоластикѣ право на существованіе, отнимаемое у ней скептицизмомъ. Союзъ между составными элементами схоластики былъ безвозвратно скомпрометтированъ. Правда, Оккамъ, Дюранъ, Буриданъ являются скептиками только по отношенію къ метафизической наукѣ; но, утверждая, что мы не можемъ ничего знать о Богѣ, о провидѣніи, о грѣхопаденіи, объ искупленіи, о воскресеніи, о судѣ и что мы должны довольствоваться вѣрою во всѣ эти догматы, они тѣмъ самымъ дѣлаютъ эти догматы шаткими, проблематичными и противъ воли способствуютъ иновѣрію и невѣрію. Въ ихъ умѣ вѣра отдѣлилась отъ науки; у другихъ мыслителей, менѣе преданныхъ Церкви, свободная мысль будетъ все болѣе и болѣе обходиться безъ вѣры. Такимъ образомъ въ 1347 году Іоаннъ Меркурійскій, изъ ордена Сито, осужденъ за то, что утверждалъ, 1) что все, совершающееся въ мірѣ, зло какъ и благо, совершается по волѣ божьей, 2) что грѣхъ скорѣе добро, чѣмъ зло, 3) что тотъ, кто поддается непреодолимому искушенію, не грѣшитъ. Такимъ образомъ въ 1348 баккалавръ теологіи Николай д'Отрикуръ осмѣливается преподнести Сорбоннѣ слѣдующіе тезисы: 1) Мы легко и быстро дойдемъ до достовѣрной науки, если, игнорируя Стагирита и его комментаторовъ, возьмемся за изученіе самой природы. 2) Мы вѣрно разумѣемъ подъ Богомъ реальное существо по преимуществу, но мы не можемъ знать, существуетъ ли подобное существо, или нѣтъ. 3) Вселенная безконечна и вѣчна, ибо переходъ отъ небытія къ бытію непостижимъ. Эти проявленія свободомыслія были еще рѣдки, но за то производили большой эффектъ.

Важную помощь спекулятивной философіи и ея антисхоластическимъ попыткамъ оказала наклонность къ экспериментальнымъ наукамъ, наклонность, мало по малу пробудившаяся подъ вліяніемъ изученія сочиненій Аристотеля по физикѣ и подъ вліяніемъ арабскихъ школъ Испаніи, которымъ мы обязаны цифрами, первыми свѣдѣніями по алгебрѣ, по химіи и знакомствомъ съ астрономическими преданіями Востока. Преподаваніе христіанской школы было чисто діалектическое и формальное; оно пріучало умъ къ спору, но не наполняло его. Начиная съ тринадцатаго вѣка, францисканскій монахъ Рожеръ Бэконъ [1]), профессоръ въ Оксфордѣ, понялъ огромное несовершен-

---

[1]) 1214-1294.

ство этого преподаванія и задумалъ реформировать его введеніемъ въ него наукъ. Плодъ двадцатилѣтнихъ изслѣдованій, которымъ онъ посвящаетъ все свое состояніе, его три сочиненія: Opus majus [2]), Opus minus и Opus tertium [3]) представляютъ собою самый значительный научный памятникъ среднихъ вѣковъ. Онъ не только настаиваетъ на безплодности схоластическихъ словопреній, на необходимости наблюдать природу и изучать языки, но онъ понимаетъ, и даже лучше своего однофамильца шестнадцатаго вѣка, капитальную важность математической дедукціи, какъ дополненія къ экспериментальному методу. Но кромѣ того, онъ обогащаетъ науку и въ особенности оптику новыми и плодотворными теоріями. Но въ 1267 году, въ эпоху, когда вышелъ въ свѣтъ его Opus majus, его планъ научной реформы оказался преждевременнымъ. Подчиненный папской власти, Рожеръ оказался безсильнымъ передъ интригами партіи обскурантовъ и поплатился двѣнадцатью годами заточенія. То сѣмя, которое посѣялъ этотъ самый прозорливый изъ средневѣковыхъ умовъ на высохшей почвѣ схоластики, произросло только черезъ три столѣтія.

Съ гораздо меньшимъ умомъ, но съ особенною любовью, Альбертъ Великій (§ 38) тоже отдается изученію природы, изученію, смѣшиваемому его вѣкомъ и имъ самимъ съ магіею. Въ это же время странная личность, одновременно теологъ и натуралистъ, миссіонеръ и трубадуръ домъ Раймундъ Луллій [4]) изъ Пальмы, старается популяризировать науку арабовъ при помощи всеобщаго метода, называемаго имъ ars magna. Ученіе его, разбросанное въ многочисленныхъ сочиненіяхъ, привлекло къ нему въ послѣдующихъ вѣкахъ восторженныхъ сторонниковъ, главною заботою которыхъ является открытіе философскаго камня и фабрикація золота. Подъ вліяніемъ этой ребяческой затѣи, умъ снова возвращается къ наблюденію реальности и пріучается видѣть въ природѣ предметъ изученія не менѣе важный, чѣмъ Аристотель, такъ что къ 1400 году врачъ Раймундъ Себондъ [5]), профессоръ въ Тулузѣ, осмѣливается предпочитать книгамъ, написаннымъ человѣческою рукою, книгу природы, понятную для всѣхъ, ибо она—дѣло рукъ божьихъ.

Оффиціальная философія со своимъ безплоднымъ формализмомъ, со своимъ незнаніемъ реальности, со своей безнадежною неподвижностью имѣла

---

[2]) Ed. Jebb, Lond., 1733, in-fol.

[3]) Dans Rogeri Bacon Opera quædam hactenus inedita, ed. J. J. Brewer, Lond. 1859. — Charles, Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, d'aprés des textes inédits, Bord., 1861.

[4]) 1234-1315. — Raymundi Lulli Opera, Strasb., 1508. Opera omnia ed. Salzinger, Mayence, 1721 ss.

[5]) Умеръ въ 1436 году. — Raimundi liber naturæ sive creaturarum (theologia naturalis), Strasb., 1496; Paris, 1509; Sulzbach, 1852. — Kleiber, De Raimundi vita et scriptis, Berlin, 1856.

противъ себя мысль, усталую отъ ига церковнаго Аристотеля, мысль, жаждавшую прогресса и свободы; она имѣла своимъ противникомъ естественную науку, начавшую свое движеніе къ будущему величію въ зародышевой формѣ магіи; наконецъ, она была противна религіозному чувству и мистическому благочестію по своему безсилію дать для души здоровую пищу, а для христіанской жизни — серьезный импульсъ къ добру. Въ продолженіи цѣлыхъ вѣковъ мистицизмъ былъ союзникомъ схоластической мудрости; въ Скоттѣ Эригенѣ, въ мудрецахъ Св. Виктора, въ Св. Бонавентурѣ онъ смягчалъ холодныя области умствованія подобно южному вѣтру, подобно благодѣтельной росѣ онъ освѣжалъ сухую діалектику школы, онъ расширялъ узкій кругъ нетерпимой ортодоксіи. Всего этаго мистицизмъ достигъ тѣмъ, что заставлялъ людей настаивать на fides qua creditur гораздо больше, чѣмъ на fides quae creditur, на самой вѣрѣ, какъ субъективномъ фактѣ и жизни души гораздо больше, чѣмъ на предметѣ вѣрованія. Но по мѣрѣ того, какъ схоластика погружается въ вопросы о формѣ и въ дѣтскіе споры, религіозное чувство, желающее жить въ Богѣ и задыхающееся въ категоріяхъ Аристотеля, удаляется отъ нея и борется съ ней.

Нѣкоторые мистики, какъ Готье изъ Св. Виктора, относятся враждебно къ діалектикѣ на томъ основаніи, что они видятъ въ ней гибель для догматовъ Церкви. Другіе, менѣе щепетильные въ этомъ отношеніи, но не менѣе жадные къ обладанію Богомъ, увлекаются въ пылу своихъ религіозныхъ чувствъ до крайнихъ заключеній пантеистической спекуляціи. Въ ихъ глазахъ діалектика представляется лабиринтомъ, въ которомъ душа удаляется отъ Бога и лишается его вмѣсто того, чтобы приближаться къ нему. Чувствомъ своимъ они идутъ прямо къ Богу; однимъ скачкомъ они бросаются черезъ препятствія дискурсивной мысли къ центру вещей и къ очагу бытія, гдѣ самосознаніе отождествляется съ Богосознаніемъ. Для однихъ достаточно чувства, которое чудесно возноситъ ихъ къ вершинѣ самаго бытія; таковъ Эгкартъ [6]), провинціальный доминиканецъ изъ Кёльна и совершенный типъ мистическаго пантеиста. Другіе, ставя своей цѣлью отождествленіе съ Богомъ, считаютъ возможнымъ достичь ее только путемъ длинныхъ и усиленныхъ трудовъ; этимъ они присоединяютъ къ любви къ Богу еще желаніе добра и моральную борьбу, какъ неизбѣжное условіе христіанской нирваны, къ которой они стремятся. Въ числѣ ихъ можно назвать такихъ какъ Іоаннъ Таулеръ [7]), проповѣдникъ доминиканскій въ Кёльнѣ и въ Страссбургѣ, какъ Іоаннъ Вессель [8]), Ѳома Кемпійскій [9]), предполагаемый авторъ Подражанія; всѣ они обязаны этимъ новымъ элементомъ вполнѣ

---

[6]) Умеръ около 1300 года.
[7]) Умеръ въ 1361 году.
[8]) Умеръ въ 1489 году.
[9]) Умеръ въ 1471 году.

пелагіанскому вліянію номинализма. Вліяніе это еще болѣе выражено у французовъ, канцлера Ивана Герсона [10]) и Николая Клеманскаго [11]), ректора парижскаго университета; мистицизмъ ихъ носитъ только характеръ моральнаго аскетизма и отличается существенно отъ германскаго мистицизма. Но подъ всѣми этими различными формами кроется одно и то же антисхоластическое стремленіе, одинъ и тотъ же духъ реформаціи и обновленія.

---

§ 43.

Возрожденіе наукъ.

Каждому изъ элементовъ прогресса, о которыхъ мы только что говорили, соотвѣтствуетъ извѣстная группа историческихъ фактовъ, имѣющихъ огромное значеніе и придающихъ стремленіямъ къ прогрессу опредѣленное направленіе. Свободная мысль съ воодушевленіемъ овладѣваетъ лучшими литературными произведеніями древности, открываемыми ей греческою эмиграціею и встрѣчающими болѣе легкій пріемъ, благодаря книгопечатанію. Научный духъ и натуралистическое стремленіе торжествуютъ по поводу открытія Америки и солнечной системы, которымъ такъ прекрасно помогло изобрѣтеніе буссоли и телескопа, въ созерцаніи этихъ новыхъ и обширныхъ горизонтовъ они почерпаютъ возбужденіе и увѣренность, все болѣе и болѣе опасныя для схоластики и для системы авторитета Церкви. Вмѣстѣ съ тѣмъ религіозное чувство снова укрѣпляется въ великомъ реформаторскомъ движеніи 16-аго вѣка, предшественникомъ котораго служило литературное пробужденіе 15-аго вѣка.

Подъ покровительствомъ византійскаго правительства оставшись нетронутымъ среди развалинъ древняго міра, греческій полуостровъ сохранилъ въ устарѣлыхъ и педантическихъ формахъ научныя и философскія традиціи древности; онъ сохранилъ охоту къ изученію классиковъ и любовь къ великимъ именамъ Платона и Аристотеля. Тамъ изучали въ оригиналѣ произведенія этихъ мыслителей и дѣлали это въ ту эпоху, когда на Западѣ греческій языкъ былъ не только языкомъ мертвымъ, но совершенно неизвѣстнымъ; тамъ окружали ихъ особаго рода культомъ и ими восхищались тѣмъ болѣе, что чувствовалось безсиліе ихъ превзойти. Пока эти два свѣтила съ ихъ спутниками сіяли на небосклонѣ Византіи и Аѳинъ, до тѣхъ поръ любовь къ научнымъ занятіямъ и къ свободной спекуляціи не могла исчезнуть съ почвы Греціи и держалась на ней на перекоръ теологическому

---

[10]) Умеръ въ 1429. — См. монографію M. Ch. Schmidt, Strasb., 1839.

[11]) Умеръ въ 1440 году.

педантизму императоровъ. Поэтому, несмотря на все, влiянiе Востока на Западъ было благодѣльно и либерально.

Влiянiе это въ извѣстной степени началось съ эпохи крестовыхъ походовъ. Но какъ бы въ силу иронiи судьбы, такъ частой въ исторiи, католическая Церковь собрала изъ этихъ экспедицiй совершенно не тѣ плоды, какiе она ожидала. Къ Востоку обратились во имя римскаго православiя, но вмѣсто него выносились оттуда еретическiя идеи, гибельныя для католической системы. Безполезныя усилiя, которыя въ первой половинѣ XV вѣка дѣлала западная Церковь съ цѣлью соединиться съ восточною Церковью, привели къ аналогичнымъ послѣдствiямъ. Вступивъ въ соприкосновенiе съ греческимъ Востокомъ, западная Церковь подверглась влiянiю, которое оказалось благодѣтельнымъ для самаго Запада, но за то враждебнымъ iерархическимъ стремленiямъ католицизма. Уже въ предыдущiя вѣка калабрiйцы Варлаамъ и Л. Пилатъ, затѣмъ Дантъ, Петрарка и Боккачiо поддерживали въ Италiи любовь къ греческой литературѣ; но прямое и плодотворное влiянiе Востока на Европу началось только съ 1438, а первыми органами этаго дѣла были ученые депутаты, посланные во Флоренцiю византiйскою Церковью. Выбранные агентами для возсоединенiя обѣихъ Церквей, они превратились въ миссiонеровъ классической цивилизацiи, посланныхъ Востоковъ въ царство папъ.

Послѣ покоренiя Византiи и Восточной имперiи Турками Османами (1453) ученые греки начали стекаться еще въ большемъ числѣ и наступила своего рода настоящая восточная эмиграцiя въ Италiю. Благодаря этому событiю, Италiя съ точки зрѣнiя литературной сдѣлалась снова художественною и философскою, какъ это было 2 тысячи лѣтъ тому назадъ; она снова сдѣлалась Великою Грецiей. Съ 1440 года ученый грекъ Георгiй Гемистъ Плетонъ [1]), депутатъ на Флорентiйскомъ соборѣ, оставшiйся въ этомъ городѣ, благодаря щедрости Косиы Медичи, основалъ во Флоренцiи платоновскую Академiю. Преемникомъ его въ дѣлѣ управленiя школою и въ пропагандѣ былъ его соотечественникъ Бессарiонъ [2]). Онъ защищалъ Академiю противъ своихъ соотечественниковъ Геннадiя, Өеодора Газскаго и Георгiя Трапезундскаго, учениковъ Лицея, и, несмотря на противодѣйствiе перипатетиковъ, поддерживаемыхъ правовѣрными католиками, онъ привлекъ большое число италiанцевъ къ культу Платона.

Греческiй языкъ оказывалъ на соотечественниковъ Данта непреодолимое обаянiе. Его изучали съ тѣмъ страстнымъ жаромъ, который такъ характеренъ для италiанской расы. Философiя сдѣлалась главною наукою. Гермолай Барбаро изъ Венецiи, Лаврентiй Валла изъ Рима, Ангелъ Полицiй—всѣ они были воодушевленные ученики византiйскихъ выходцевъ. Любовь къ древней лите-

---

[1]) Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται Paris, 1540. — Νόμων συγγραφή (fragm. recueillis par C. Alexandre et trad. par A. Pellissier, Paris, 1858).

[2]) Adversus calumniatores Platonis, Rome, 1469.

ратурѣ и отвращеніе къ схоластическому языку дошло даже до князей Церкви. Кардиналъ Николай Кузанскій [3]), въ которомъ есть много сходнаго съ Бруно и съ Декартомъ, осмѣливается открыто критиковать заблужденія схоластики и предлагаетъ, вмѣсто господствующей системы, философію Платона, которая въ его мысли комбинируется съ Пиѳагорейской теоріей чиселъ. Потокъ классицизма дошелъ до папскаго престола, да и хорошо извѣстно, насколько Левъ X предпочиталъ Цицерона Вульгатѣ. Въ умахъ высокихъ сановниковъ Церкви, равно какъ и въ воззрѣніяхъ свѣтскихъ ученыхъ, поэтовъ, художниковъ религія Виргилія и Гомера замѣнила собою религію Христа, веселый Олимпъ замѣнилъ собою суровую Голгофу; Іегова, Іисусъ, Марія превратились въ Юпитера, Аполлона и въ Венеру; святые Церкви смѣшивались съ богами Греціи и Рима; однимъ словомъ, возвращались къ паганизму.

Марсилій Фицинъ, ученикъ флорентійской Академіи, продолжаетъ борьбу, начатую Бессаріономъ за Платона. Для него Платонизмъ есть квинтъ-эссенція человѣческой мудрости, ключъ къ христіанству и единственное дѣйствительное средство, чтобы обновить и одухотворить католическую доктрину. Какъ издатель, переводчикъ и комментаторъ большаго числа платоническихъ и александрійскихъ сочиненій, Марсилій Фицинъ представляетъ собою одного изъ отцевъ современной классической философіи и вмѣстѣ съ тѣмъ философскаго возрожденія. Рядомъ съ нимъ не менѣе ярко сіяетъ имя графа Іоанна Пика Мирандолы (1463—1494). Къ изученію языка и литературы греческой онъ присоединяетъ еще изученіе языка еврейскаго, такъ какъ онъ былъ убѣжденъ, что еврейская Кабала [4]) есть источникъ мудрости не менѣе важный, чѣмъ Платонъ и Новый Завѣтъ. Любовь къ филологіи и всѣ свои кабалистическіе предразсудки онъ передалъ своему племяннику Іоанну Франциску Пику Мирандолѣ менѣе способному, чѣмъ онъ, и болѣе узкому въ своемъ благочестіи, а также нѣмцу Рейхлину. Этотъ послѣдній, воротившись въ Имперію, создаетъ тамъ классическую и еврейскую филологію, а борьбою противъ Гохстратена и противъ обскурантовъ онъ кладетъ начало умственному освобожденію своего отечества.

---

[3]) Opera, ed. Ascensiu, 3 vol. in-fol., Paris, 1514. Самый извѣстный изъ его трактатовъ, De docta igno antia lib. III, находится въ первомъ томѣ. Второй томъ, заключающій въ себѣ его трактаты объ астрономіи и математикѣ, рисуетъ его намъ въ видѣ предтечи Коперника и реформы календаря. Его пиѳагорейское ученіе о Богѣ, какъ абсолютномъ единствѣ предшествуетъ Бруно, а ученіе о совпаденіи противорѣчій предваряетъ философію тождества Шеллинга и діалектику Гегеля.

[4]) См. относ. Кабалы или Каббалы Munck'a Systéme de la Kabbale, Paris, 1842, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859.

§ 41.

Неоплатонизмъ. — Теософія. — Магія.

Изъ смѣшенія новыхъ идей со старыми суевѣріями возникли странныя теоріи, отчасти скопированныя съ доктринъ неоплатониковъ и представляющія собою какъ бы ступени, по которымъ философская и научная мысль поднимается до независимости и автономіи. Всѣ эти теоріи резюмируются въ словѣ Теософія. Вмѣстѣ съ теологіей теософія раздѣляетъ вѣрованіе въ сверхъестественное а вмѣстѣ съ философіей — вѣру въ природу. Такимъ образомъ она является промежуточной стадіей, чѣмъ то въ родѣ перехода между теологіей и чистой философіей. Вы въ ней не видите еще современной экспериментальной науки, ибо она зиждется еще на внутреннемъ откровеніи, которое стоитъ выше чувственнаго опыта и размышленія. Она не изучаетъ природу ради самой природы, она ее изучаетъ для того, чтобы открыть въ ней слѣды таинственнаго Существа, которые природа въ себѣ скрываетъ и вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживаетъ. Поэтому, чтобы открыть его, нужно имѣть ключь Сезама, инструментъ столь же таинственный, какъ и предметъ теософическаго изученія. Слѣдовательно, теософія находится въ поискахъ за тайными ученіями. Она схватываетъ все, что представляется ей въ этой формѣ, схватываетъ съ жадностью и обращаетъ въ свою пользу. Этимъ объясняется то воодушевленіе, какое ученія еврейской Кабалы и неоплатонизма возбуждаетъ въ Пикѣ Мирандолѣ, который уподобляетъ ихъ ученію Библіи и въ Рейхлинѣ, который превозноситъ ихъ въ своемъ De verbo mirifico [1]) и въ своемъ De arte cabbalistica [2]).

Теософія не довольствуется изслѣдованіемъ великой тайны; ей не достаточно знать природу; она также желаетъ и сильно желаетъ царить надъ ней, править ею, подчинить ее. И подобно тому, какъ она думаетъ достигнуть познанія вещей посредствомъ тайнаго ученія, она льститъ себя надеждою, что успѣетъ подчинить себѣ вещи при помощи тайнаго искусства, при помощи формулъ и таинственныхъ дѣйствій. Иначе говоря, она по необходимости переходитъ къ магіи или теургіи [3]). Магія основывается на томъ принципѣ, что міръ есть іерархія божественныхъ силъ, что онъ есть система агентовъ, расположенныхъ въ восходящемъ и нисходящемъ порядкѣ, въ которомъ выше-стоящіе повелѣваютъ, а ниже-стоящіе повинуются. Слѣдовательно, для того, чтобы теософъ могъ бы управлять природою и измѣнять

---

[1]) Bâle, 1494.

[2]) Haguenau, 1517.

[3]) Сравн §§ 25 и 26.

ее по своему желанію, необходимо, чтобы онъ усвоилъ себѣ высшія силы, отъ которыхъ зависитъ подлунная сфера; а такъ какъ, съ точки зрѣнія Аристотеля и Птоломея, эти высшія силы суть небесныя власти и звѣздные дѣятели, поэтому астрономія играетъ важную роль въ теософическихъ элюкубраціяхъ.

Это соединеніе платонизма или, вѣрнѣе говоря, пифагореизма съ теургіей и магіей олицетворяется полнѣе всего въ слѣдующихъ лицахъ: въ ученикѣ Рейхлина, въ Агриппѣ де Неттесгеймѣ [4], авторѣ трактата *De vanitate scientiarum*, направленнаго противъ схоластическаго догматизма; въ Іереміи Карданѣ [5], извѣстномъ докторѣ и математикѣ, ученія котораго, представляющія странную смѣсь астрономическаго суевѣрія и либеральныхъ идей, считаются правовѣрными той эпохи за анти-христіанскія; въ ученомъ швейцарскомъ врачѣ Теофрастѣ Гогенгеймѣ, прозванномъ Парацельсомъ [6], раздѣляющемъ вмѣстѣ съ Пикомъ, Рейхлиномъ и Агриппою вѣру во внутренній свѣтъ, „значительно превосходящій скотскій разумъ", а также любовь къ Кабалѣ, ученія которой смѣшиваются въ его умѣ съ христіанствомъ. По Парацельсу изъ *Adam'a cadmon'a*, который есть никто иной, какъ Христосъ, происходитъ душа міра и все множество духовъ, которыми она управляетъ, т. е. лѣшіе, русалки, гномы, саламандры; а кто, повинуясь абсолютно божественной волѣ, соединился съ *Adam'омъ cadmon'омъ* и съ небесными духами, тотъ есть лучшій врачъ и обладаетъ всеобщей панацеей, философскимъ камнемъ. Съ большимъ суевѣріемъ и съ нѣкоторымъ шарлатанизмомъ эти предтечи научной реформы соединяютъ живое чувство реальности и глубокое отвращеніе къ схоластикѣ, гибели которой могущественно способствуетъ ихъ презрѣніе къ ней.

---

§ 45.

Аристотель противъ Аристотеля или либеральные Перипатетики. — Стоики — Эпикурейцы. — Скептики.

Пока Плетонъ и Бессаріонъ вводили на Западѣ ученіе Платона, въ тоже самое время Геннадій, Георгій Трапезундскій, Ѳеодоръ Газскій, ярые перипатетики и противники Флорентійской Академіи, посвящали ученую Ита-

---

[4]) Родился въ Кельнѣ въ 1487, умеръ въ Греноблѣ въ 1535.

[5]) Изъ Павіи, 1501-1576. — *Opera omnia*, Lyon, 1663. — Карданъ замѣчателенъ въ исторіи математическихъ наукъ своимъ правиломъ для разрѣшенія уравненія третьей степени. (*Ars magna sive de regulis algebraïcis*, опубликована въ 1543, въ томъ же году, когда опубликованы были *Révolutions célestes* Коперника).

[6]) 1493-1541. — *Opera*, Bâle, 1589; Strasb., 1616 ss.

лію въ изученіе оригинальныхъ текстовъ Аристотеля. По мѣрѣ того, какъ свыкались съ языкомъ великаго философа, все болѣе убѣждались, что между настоящимъ Аристотелемъ и Аристотелемъ схоластики существуютъ значительныя различія и въ то время, какъ Платонъ, Плотинъ, Проклъ плѣняли пылкое воображеніе, положительные умы, не менѣе, чѣмъ флорентійскіе академики враждебные къ традиціонной философіи, ссылались вмѣсто дурно изученнаго и непонятаго Аристотеля на греческій подлинникъ Аристотеля. Съ этаго времени съ Стагиритомъ случилось то же самое, что было въ 1835 съ Гегелемъ. Та система, которая считалась самымъ крѣпкимъ столпомъ Церкви, оказалась въ противорѣчіи съ ней по нѣкоторымъ существеннымъ вопросамъ; какъ оппозиція оффиціальному перипатетизму образовалась либеральная перипатетическая школа, въ которой преобладалъ свѣтскій элементъ. Продолжая соблюдать по отношеніи къ Церкви благоразумную осторожность, эти перипатетики лѣвой стороны, Петръ Помпонатъ, начальникъ школы въ Падуѣ [1]), Скалигеръ, Кремонини, Цезальпини стараются разбить ея систему авторитета и для этаго разоблачаютъ одну за другой ереси философа, которому она покровительствовала съ слѣпою нѣжностью. Изобличитъ въ ереси того философа, котораго Церковь признала непогрѣшимымъ, это уличитъ саму Церковь въ погрѣшимости, это нападать на ея верховный авторитетъ въ области мысли, это значило откликаться освобожденіемъ умовъ на освобожденіе совѣсти, которое совершалось по ту сторону горъ.

Корифей новой школы, Петръ Помпонатъ въ своемъ трактатѣ О безсмертіи души [2]) дерзаетъ поднимать вопросъ съ цѣлью узнать, можно ли считать безсмертіе королларіемъ началъ Аристотеля и вмѣстѣ съ Александромъ Афродизійскимъ разрѣшаетъ его въ отрицательномъ смыслѣ. Это значило съ одной стороны, не признавать авторитета Св. Ѳомы, объявившаго философію Стагирита благопріятною этому основному догмату религіи; а съ другой стороны, это значило оспаривать само ученіе, ибо, какъ на взглядъ Помпоната, такъ и съ точки зрѣнія Церкви, философія Аристотеля не считалась одною изъ многихъ, равныхъ ей системъ, но считалась философіей по преимуществу. Помпонатъ, которому пришлось примириться съ Львомъ X ради того, чтобы избѣжать гнѣва Церкви, объявляетъ, что касается его, что онъ вѣритъ въ безсмертіе потому, что вѣритъ въ авторитетъ Церкви въ вопросахъ религіи; но изъ той манеры, какъ онъ опровергаетъ возраженія, высказываемыя противоположному ученію, очевидно, что онъ въ безсмертіе не вѣритъ.

---

[1]) Умеръ въ 1525 году — Относительно оппозиціи между аверроїйцами и александрійцами см. Marsile Ficin, Préface à la traduction de Plotin. — Одни, съ Аверроэсемъ во главѣ, толковали Аристотеля въ смыслѣ пантеистическомъ, другіе, съ Александромъ Афродизійскимъ—въ смыслѣ деистическомъ. И тѣ и другіе отрицали индивидуальное безсмертіе и чудо.

[2]) Tractatus de immortalitate animæ, 1534. Многочислен. изданія.

Что бы ни говорили, пишетъ онъ, но нельзя допустить, чтобы всѣ люди были предназначены къ интеллектуальному совершенству, а что касается до нравственнаго совершенства, то оно заключается не въ неосуществимомъ на землѣ идеалѣ, но въ добросовѣстномъ исполненіи обязанностей, которыя возлагаются на каждаго его спеціальнымъ дѣломъ. Добросовѣстный и неподкупный чиновникъ достигъ въ своей сферѣ дѣятельности того совершенства, на какое онъ способенъ и для котораго онъ предназначенъ; трудолюбивый фермеръ, купецъ, честный и дѣятельный ремесленникъ — всѣ они, каждый въ своей частной области, осуществляютъ относительное совершенство, начало котораго дала имъ природа. Абсолютное совершенство возможно только для Существа абсолютнаго.

Что касается до положенія, доказывающаго безсмертіе души необходимостью безконечной награды за добродѣтель и безконечнымъ покаяніемъ за зло, то оно основано на ложномъ или по крайней мѣрѣ на несовершенномъ и тривіальномъ понятіи добродѣтели и порока, награды и наказанія. Добродѣтель, совершаемая только въ виду награды, иной, чѣмъ сама она, не есть добродѣтель; что это такъ, въ этомъ можно несомнѣнно убѣдиться изъ слѣдующаго: поступокъ, сдѣланный совершенно безкорыстно и безъ надежды извлечь изъ него какую бы то ни было матеріальную выгоду, считается всѣми нами гораздо болѣе достойнымъ, чѣмъ поступокъ, который сдѣланъ въ виду какой бы то ни было выгоды. Нужно различать между существенною наградою и случайнымъ вознагражденіемъ добродѣтели. Существенная награда, присущая добродѣтели и потому всегда сопровождающая ее, это сама добродѣтель и та радость, которая съ нею нераздѣльна; то же самое можно сказать и относительно порока, который всегда самъ себя наказываетъ, хотя бы даже за нимъ и не слѣдовали внѣшнія и случайныя наказанія. Что люди дѣлаютъ добро въ виду вознагражденія въ загробной жизни и что они воздерживаются отъ преступленій изъ страха передъ Адомъ — это несомнѣнно, но это доказываетъ, что ихъ нравственныя идеи пребываютъ еще въ дѣтствѣ и что, подобно дитяти, имъ нужны погремушки и матеріальныя пугала тамъ, гдѣ философъ, съ умомъ созрѣвшимъ въ силу возраста и размышленія, дѣйствуетъ единственно по принципамъ.

Но, если душа не безсмертна, въ такомъ случаѣ всѣ религіи дѣлаютъ ошибку и все человѣчество обманывается! И это дѣйствительно такъ и есть! Развѣ Платонъ не говоритъ, что въ нѣкоторыхъ вещахъ всѣ люди являются рабами, данниками одного и того же предразсудка! И развѣ этимъ самымъ онъ не умаляетъ цѣнность доказательства, основаннаго на consensus gentium! Наконецъ, что касается до появленія мертвыхъ, до воскресеній и до привидѣній, то эти доказательства существованія загробной жизни свидѣтельствуютъ только о чудесной силѣ воображенія, подкрѣпленнаго легковѣріемъ. Если, какъ положительно учитъ Аристотель, душа есть функція тѣла, то очевидно, что не можетъ быть души безъ тѣла. Въ такомъ

случаѣ, какой смыслъ будетъ имѣть колдовство, вызываніе духовъ? Что станется съ чудомъ, съ сверхъестественнымъ?

Въ своемъ трактатѣ Объ очарованіяхъ [3]) Помпонатъ открыто высказывается противъ чудесъ, какъ нарушенія естественнаго порядка вещей; если же для того, чтобы ввести въ обманъ Инквизицію, онъ соглашается съ чудесами Іисуса Христа и Моисея, то онъ ихъ объясняетъ естественнымъ образомъ, иначе говоря, онъ косвенно ихъ отрицаетъ. И отрицаетъ онъ ихъ, опираясь на авторитетъ Аристотеля, т. е. того, котораго Церковь считала самою крѣпкою поддержкою сверхъестественнаго элемента въ христіанствѣ.

Наконецъ, въ своемъ трактатѣ De fato [4]) онъ распространяется съ очевиднымъ удовольствіемъ о противорѣчіяхъ, которыя заключаются въ ученіи о божественномъ предвѣдѣніи и провидѣніи, о предопредѣленіи и о нравственной свободѣ. Если Богъ распредѣляетъ все напередъ и все предвидитъ, значитъ, мы не свободны; если человѣкъ свободенъ, это значитъ, что Богъ не предвидитъ его дѣйствій и, по отношенію къ знанію, находится въ зависимости отъ твари. Насколько великъ еще авторитетъ философа Церкви, видно изъ того, съ какою крайней осторожностью критикуетъ Аристотеля Помпонатъ. Самъ Аристотель, говоритъ онъ, противорѣчитъ себѣ въ этомъ важномъ вопросѣ, разрѣшеніе котораго, повидимому, превышаетъ способности человѣческаго разума. Что бы тамъ ни было, но самая логическая теорія — это детерминизмъ; туда то и направляются симпатіи Помпоната. Слѣдовательно, зло идетъ отъ Бога! возражаетъ ему схоластическій номинализмъ. Да, онъ (Помпонатъ) обязанъ съ этимъ согласиться, но утѣшаетъ онъ себя слѣдующимъ размышленіемъ: если бы не было въ мірѣ столько зла, то не было бы также и столько добра.

Порта [5]), Скалигеръ [6]), Кремонини [7]), Забарелла [8]) продолжаютъ въ теченіе XVI столѣтія разрабатывать либеральный перипатетизмъ Помпоната, отъ котораго они усвоиваютъ идеи о душѣ вмѣстѣ съ благоразумною осторожностью, вытекающею изъ слѣдующаго девиза Кремонини: Intus ut libet, foris ut moris est. Между тѣмъ Церковь слѣдила за ними съ напряженнымъ безпокойствомъ и подозрѣвала ихъ въ атеизмѣ. Одинъ изъ отпрысковъ этой школы, Луцильо Ванини, человѣкъ неспокойнаго ума и крайняго тщеславія былъ приговоренъ къ сожженію инквизиціей тулузской, несмотря на свое признаніе, но скорѣе вслѣдствіе своего заявленія „что онъ

---

[3]) De naturalium effectuum admirandorum causis s. de incantationibus liber, Bâle, 1556.

[4]) De fato, libero arbitrio, prædestinatione. providentia Dei libri V, Bâle, 1525.

[5]) Умеръ въ 1555. — De rerum naturalibus principiis, Flor., 1551.

[6]) 1484-1558. — Exerc. adv. Cardanum.

[7]) 1552-1631.

[8]) 1533-1589. Профес. въ Падуѣ. — Opera, Leyde, 1587.

выскажетъ свое мнѣніе о безсмертіи души только тогда когда будетъ старъ и богатъ" [9]). Эти перипатетики лѣвой стороны уже больше не клянуться словомъ своего учителя, какъ это дѣлаютъ правовѣрные перипатетики. Въ Аристотелѣ они уважаютъ самое полное олицетвореніе философскаго духа; но ихъ перипатетизмъ не представляетъ собою уже больше арабскаго повиновенія буквѣ его сочиненій, отъ которыхъ они во многихъ отношеніяхъ удаляются.

Нѣкоторые изъ нихъ, пораженные сходствомъ подлинныхъ ученій Аристотеля съ ученіями платоническими и неоплатоническими, приближаются къ флорентійской Академіи, не переставая выставлять знамя Лицея; съ другой стороны и платоники, которые, благодаря серьозному изученію, посвящены были въ тайны Аристотелевой метафизики, соглашаются на компромиссъ между платонизмомъ и перипатетизмомъ. Со стороны платониковъ такимъ лицомъ былъ Іоаннъ Пикъ Мирандола, сочиненіе котораго о согласіи Платона съ Аристотелемъ осталось неоконченнымъ; со стороны же неоперипатетиковъ мы встрѣчаемъ въ этой роли Андрея Цезальпина [10]), ученаго естествовѣда, который гораздо раньше Гарвея предполагалъ фактъ кровообращенія и создалъ искуственную систему ботаники. Вселенная, по Цезальпину, есть живая единица, совершенный организмъ. Первый двигатель — это сама субстанція міра, субстанція, отдѣльныя части которой представляютъ столько видоизмѣненій и направленій. Двигатель этотъ есть въ одно и то же время и абсолютная мысль, и абсолютное бытіе. Несмотря на то, что душа человѣческая есть модусъ божественной субстанціи, она всетаки безсмертна, потому что ея сущность, т. е. мысль, не зависитъ отъ жизни тѣла.

Другіе наконецъ, какъ Бернардино Телезіо [11]) изъ Козенцы (1508—1588), основатель Academia Telesiana или Cosentina въ Неаполѣ и Франческо Патрицци [12]) 1527—1597), воспитанные въ одно и то же время въ гуманизмѣ и въ тайной наукѣ Парацельза и Кардана, приближаются по своимъ космологическимъ концепціямъ къ натуралистическимъ системамъ іонійской школы. Съ Телезіо связаны знаменитыя имена Джіордано Бруно (§ 49) и Франциска Бэкона (§ 51), которые оба знали его и подверглись его вліянію.

Пока спекулятивный геній южной Италіи воскрешалъ настоящаго Аристотеля, Платона, Парменида, Эмпедокла, въ это же время, по сю сторону горъ, французскій и фламандскій умъ, болѣе реальный, болѣе симпатичный

---

[9]) Dialogues sur la nature (trad. Cousin).

[10]) 1509-1603. Врачъ папы Климентія VIII. — Quæstiones peripateticæ, Ven. 1571. — Dæmonum investigatio perip., Ven., 1593.

[11]) De natura juxta propria principia libri IX, Naples, 1586.

[12]) Discussiones peripateticæ, Ven., 1571 ss.; Bâle, 1581. — Nova de universis philosophiæ, Ferrare, 1491.

къ нравственной философіи, чѣмъ къ метафизической спекуляціи, однимъ словомъ съ болѣе римскимъ характеромъ, воскрешалъ пирронизмъ въ опытахъ [13]) любезнаго и остроумнаго Монтеня [13]) (1533—1592) и въ сочиненіяхъ Петра Шаррона[14]) (1541—1603), Санчеца[15]) (умеръ въ Тулузѣ въ 1632 г.), Ламотта-Левайера [16]) (1586—1672); стоицизмъ воскресалъ въ Юстѣ Липсіѣ [17]), (1547 - 1606), эпикуреизмъ—въ ученомъ физикѣ Гассенди, противникѣ Картезіанскаго интеллектуализма [18]) (1592—1655). Хотя эти свободные мыслители, за исключеніемъ Гассенди, ученія котораго принимается впослѣдствіи XVIII столѣтіемъ, прямо не способствуютъ возобновленію философіи, но по крайней мѣрѣ они трудятся надъ этимъ дѣломъ косвенно тѣмъ, что дискредитируютъ все-таки еще очень могущественную метафизику школы. Достигаютъ они этого разоблаченіемъ пустоты ея формулъ и безплодности ея диспутовъ. Гуманисты и натуралисты, догматики и скептики, италіанцы и французы — всѣ соединены одной общей мыслью освобожденія, реформы, прогресса. Природа — вотъ ихъ общій лозунгъ, подобно тому какъ въ концѣ теологическаго вѣка греческіе мыслители были всѣ φυσικοί.

---

§ 46.

Религіозная реформа.

Человѣчеству въ его движеніи свѣтятъ идеи, побуждаютъ же его къ движенію великія страсти. Гуманизмъ постепенно разрушалъ систему, трудолюбиво построенную учителями Церкви, вслѣдствіе ли чрезмѣрнаго благоразумія, вслѣдствіе ли индифферентизма, но онъ избѣгалъ борьбы съ самою Церковью и оказывалъ ей почтительную покорность. Помпонатъ, Скалигеръ, Эразмъ, Монтенъ были люди болѣе либеральные, чѣмъ представители реформы; но даже ихъ либерализмъ, дѣлая ихъ индифферентными къ вопросамъ религіи, парализовалъ ихъ въ великомъ дѣлѣ освобожденія совѣсти Церковь была такъ вѣротерпима относительно языческой древности и такъ увлекалась

---

[13]) Ed. pr., Bordeaux, 1580. — Étude sur Montaigne par Prévost-Paradol, dans l'éd. V. Leclerc (Paris, 1865).

[14]) De la sagesse, Bord., 1601.

[15]) Tractatus de prima universali scientia, quod nihil scitur, Lyon, 1581. — Tractatus philosophici, Rotterd., 1649.

[16]) Dialogues faits à l'imitation des anciens, Mons, 1673; Œuvres, Paris, 1653.

[17]) Manuductio ad stoïcam philosophiam, etc.

[18]) De vita, moribus et doctrina Epic., Leyde, 1647 — Animadversiones in Diog. L. de vita et phil. Epic., ibd., 1649. — Syntagma philos. Epic., La Haye, 1655. — P. G. Opera, Lyon, 1658; Florence, 1727.

классическими науками! Сами папы были такіе образованные, такіе либеральные, такіе свѣтскіе! Духовное всемогущество Рима представляло одно изъ такихъ же главныхъ препятствій, которое стояло еще противъ философской реформы; а чтобы пошатнуть колоссъ, нуженъ былъ рычагъ болѣе сильный, чѣмъ любовь къ наукамъ, необходимы были бы болѣе могучіе двигатели, чѣмъ склонность къ свободной мысли. Этимъ рычагомъ оказалась вѣра Лютера и реформаторовъ. Во имя внутренней мощи, которая ихъ порабощаетъ, увлекаетъ, они нападаютъ не только на философскую систему, покровительствуемую Церковью, но даже и на саму Церковь и на принципъ ея верховнаго авторитета.

Какъ мы видѣли, Церковь въ средніе вѣка представляетъ собою въ одно и то же время и Церковь, и Школу, хранительницу средствъ къ спасенію и руководительницу въ свѣтскомъ образованіи. Пока народы были варварами, до тѣхъ поръ могущество ея въ этихъ двухъ направленіяхъ было плодотворно, законно, необходимо. Но самая лучшая опека, продолженная за ту эпоху, когда воспитанникъ становится совершеннолѣтнимъ, дѣлается игомъ, изъ подъ котораго онъ имѣетъ право освободиться. Возрожденіе отняло на дѣлѣ отъ Церкви ея характеръ единственной и привилегированной школы, но оно преклонилось передъ Церковью, какъ передъ религіознымъ авторитетомъ. Реформа дополняетъ дѣло Возрожденія, освобождая совѣсть. Торговля индульгенціями — вотъ поводъ, который послужилъ къ ней толчкомъ. Эта постыдная торговля была узаконена католической системою. Такъ какъ, Церковь изображаетъ Бога на землѣ, поэтому все, что приказываетъ Церковь, этого хочетъ самъ Богъ. Если, слѣдовательно, Церковь требуетъ денегъ отъ вѣрующихъ и съ этою контрибуціей связываетъ обѣщаніе простить грѣхи, то вѣрующему остается только преклониться передъ ея авторитетомъ и покориться. Быть можетъ фактъ этотъ оскорбляетъ нѣсколько совѣсть. Но, что значитъ совѣсть отдѣльнаго индивидуума сравнительно съ откровеніемъ, которое Церковь получаетъ отъ Бога. Развѣ пути Божіи суть наши пути, и развѣ безуміе божественное не умнѣе самой мудрости человѣческой? Развѣ откровенная истина не была съ самаго начала соблазномъ для дѣтей вѣка? .... Но совѣсть Лютера обличаетъ эти софизмы католической теологіи. Протестуя противъ соблазна индульгенцій, совѣсть его возстаетъ противъ догмата, который его санкціонируетъ, противъ духовной власти, которая его узаконяетъ. Авторитету Церкви, мало просвѣщенному въ этомъ отношеніи, онъ противопоставляетъ могущественный авторитетъ Св. Писанія, католическому принципу возмездія за поступки — онъ противополагаетъ оправданіе по вѣрѣ.

Принципъ, который провозгласилъ Лютеръ и который скоро станутъ провозглашать Цвингли, Кальвины, Фарели, быстро проникаетъ, подобно могущественному реактиву, во всѣ сферы человѣческой жизни. Съ того времени, какъ увѣровали, что спасаетъ одна только вѣра, но не дѣла, съ этой минуты и всѣ воздержанія, налагаемыя Церковью, потеряли свое значеніе.

Если благодать есть все, говорили при этомъ, если заслуга ничто, въ такомъ случаѣ Богъ не вмѣнилъ бы намъ въ заслугу то, что мы отказываемся отъ радостей и обязанностей жизни, отъ брака, отъ семьи и отъ общества. Уже Лютеръ, далеко не любя философію, но обладая живымъ чувствомъ природы, во многихъ отношеніяхъ дѣйствуетъ въ смыслѣ гуманистическомъ и современномъ; при этомъ онъ уничтожаетъ, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, дуализмъ между духовнымъ и мірскимъ, между духовенствомъ и свѣтскими людьми, между небомъ и землею. Меланхтонъ, будучи въ одно и то же время и ученикомъ эпохи Возрожденія и человѣкомъ Реформаціи, отлично понимаетъ ту солидарность, какая существуетъ между пробужденіемъ научнымъ и религіознымъ. Наконецъ, оба теченія сливаются въ Ульрихѣ Цвингли [1]), который былъ вмѣстѣ и убѣжденный христіанинъ и глубокій мыслитель; теологія его представляетъ энергическій протестъ противъ дуализма атеистической природы и противоприроднаго Бога.

---

§ 47.

Схоластика и теософія въ протестантскихъ странахъ — Іаковъ Бёмъ.

Прогрессивное стремленіе Цвингли все-таки не могло увлечь его въ XVI и XVII столѣтіи на путь доктринарнаго фанатизма теологовъ Сѣвера. У протестантовъ авторитетъ Церкви и папы смѣняется авторитетомъ символовъ Реформаціи Нельзя же было въ одинъ день перейти отъ самаго абсолютнаго авторитетнаго режима къ абсолютной свободѣ. Религіозная совѣсть, сильно потрясенная внезапною революціей, нуждалась въ путеводителѣ, способномъ замѣнить того, котораго она лишилась. Съ своей стороны и теологія, въ борьбѣ съ католицизмомъ, не могла обойтись безъ внѣшняго и видимаго авторитета, который указывалъ бы на нормы какъ въ наукѣ, такъ и въ вопросахъ религіи. Такимъ образомъ Реформація не сопровождалась непосредственнымъ измѣненіемъ философіи и, несмотря на усилія Николая Тауреллія [1]) изъ Монбельяра (умеръ въ 1606) и партизановъ Петра Рамуса [2]) (умеръ въ 1572), противника Аристотеля, въ университе-

---

[1]) Œuvres, éd. Schuler et Schulthess.

[1]) Philosophiæ triumphus, Bâle, 1573. — Alpes cæsæ (contre Césalpin), Francf., 1597. — Synopsis Arist. Metaph., Hanov., 1596. — De mundo, Amb. 1603. — Uranologia, ibid, 1603. — De rerum æternitate, Marb, 1604. — Schmid de Schwarzenberg, Nicolas Taurellus, le premier philosophe allemand, 2 édit., Erl., 1864 (по нѣмецки).

[2]) Scholarum phys. libri VIII, Paris, 1565. — Schol. metaph. libri, XIV, Paris, 1566. — См. монографіи Ch. Waddington'a (Paris, 1848) и Ch. Demaze'a (Paris, 1864).

тахъ продолжали преподавать перипатетическое ученіе, приспособленное насколько возможно къ требованіямъ протестантской догмы.

Анти-схоластическая оппозиція Рейхлина, Агриппы, Парацельса, продолжается кромѣ того въ саксонскомъ пасторѣ Валентинѣ Вейгелѣ [3]) (1533—1593), въ обоихъ Ванъ Гельмонтахъ [4]) (умерли въ 1644 и 1699), въ англичанинѣ Робертѣ Флюддѣ [5]) (умеръ въ 1637), который, какъ истый протестантъ, ставитъ книгу Бытія въ основу своей космологіи, въ ученомъ Комменіѣ [6]) (умеръ въ 1671), который въ своемъ ученіи о троицѣ матеріи, свѣта и духа напоминаетъ перипатетическія начала матеріи, движенія и акта; наконецъ, въ Іаковѣ Бёмѣ, сапожникѣ — теософѣ изъ Гёрлица.

Рожденный отъ бѣдныхъ родителей и съ раннихъ лѣтъ обрѣченный на занятіе сапожническимъ ремесломъ, Бёмъ лишенъ всякаго образованія. Ему знакомы только Библія и сочиненія Вейгеля; но этого достаточно, чтобы развить могучіе ростки, которые прозябаютъ въ этомъ сынѣ народа. Онъ угадываетъ, что въ видимыхъ вещахъ сокрыта великая тайна и онъ горитъ желаніемъ ее проникнуть. Какъ ревностный христіанинъ онъ углубляется въ изученіе св. Писанія, умоляя при этомъ Бога, чтобы тотъ просвѣтилъ его своимъ Духомъ и открылъ ему то, чего не можетъ открыть собственными силами ни одинъ смертный: и мольбы его услышаны. Въ трехъ, слѣдующихъ другъ за другомъ откровеніяхъ Богъ показываетъ ему внутренній центръ таинственной природы и позволяетъ ему проникнуть быстрымъ взоромъ въ сердце творенія. Уступивъ настоятельному совѣту нѣсколькихъ друзей, онъ рѣшается описать все, что видѣлъ въ сочиненіи, подъ заглавіемъ Заря, за которое друзья дали ему названіе тевтонскаго философа. Книга эта, подобно многимъ другимъ [7]), слѣдующимъ послѣ нея, написана на нѣмецкомъ, единственномъ языкѣ, знакомомъ Бёму и по одному этому она самимъ принадлежитъ къ новому времени. Кромѣ того въ этой книгѣ находятся ереси, которыхъ авторъ вовсе не подозрѣваетъ, но которыя навлекаютъ на него со стороны Гёрлицкаго пастора жесткое увѣщаніе

---

[3]) Γνῶθι σεαυτόν, nosce te ipsum, ibid., 1618, etc.

[4]) J. Bapt Helmont. Opera, Amst., 1648. — Fr Merc. Helmont, Seder olam s. ordo sæculorum hoc est historica enarratio doctrinæ philosophicæ per unum in quo sunt omnia, 1693.

[5]) Historia macro-et microcosmi metaphysica, physica et technica, Oppenh., 1617. — Phil. mosaïca, 1638.

[6]) Synopsis physices ad lumen divinum reformatæ, Leipz.. 1633.

[7]) Description des trois principes de l'essence divine. — De la triple vie de l'homme. — De l'incarnation, des souffrances, da la mort et de la résurrection du Christ. — Du mystère divin et terrestre. — De la régénération — De la pénitence. — Du jugement dernier (все на нѣмецк. языкѣ). Éditions d'Amsterdam (1675, 1682, 1730) et de Leipzig (1831 suiv., 7 volumes).

ex cathedra, а также строгій надзоръ втеченіе остальной его жизни (умеръ въ 1624).

Дѣйствительно, начиная съ предисловія, самое искреннее православіе встрѣчается съ самими передовыми идеями древней и новѣйшей спекуляціи. Если вы хотите быть философомъ и проникать въ глубь природы Бога и природы вещей, то прежде всего испросите у Бога Духа Святаго, который находится какъ въ Богѣ, такъ и въ природѣ. Съ помощью Духа Св. вы можете проникнуть до самаго тѣла Бога, которое есть природа и до сущности Св. Тройцы, ибо божественный Духъ, находится во всей природѣ, какъ духъ человѣческій, въ тѣлѣ человѣческомъ. Просвѣщенный этимъ духомъ, что же открываетъ Бёмъ въ глубочайшей сущности вещей? Онъ находитъ постоянную двойственность, которую онъ называетъ нѣжностью и насиліемъ, сладостью и горечью, добромъ и зломъ. Все живущее заключаетъ въ себѣ эту борьбу. То, что безразлично, что не сладко и не горько, не тепло и не холодно, не хорошо и не дурно — все это мертво. Эту двойственность, эту борьбу двухъ противоположныхъ началъ, отождествляющихся въ смерти, Бёмъ видитъ во всѣхъ безъ исключенія существахъ; въ тваряхъ земныхъ, въ ангелахъ и въ Богѣ, какъ въ сущности всѣхъ вещей. Богъ безъ Сына, реальное или матеріальное начало силы безъ пластическаго начала или Идеи--это воля, которая ничего не хочетъ, ибо она есть все и имѣетъ все, воля безъ мотива, любовь безъ объекта, мочь безсильная, тѣнь безъ тѣла, ее отбрасывающаго, нѣмая сущность безъ ума и безъ жизни, центръ безъ окружности, свѣтъ безъ сіянія, солнце безъ лучей, ночь безъ звѣздъ, хаосъ, гдѣ нѣтъ ни одного блеска молніи, гдѣ нѣтъ никакого цвѣта, гдѣ не возникаетъ ни одной формы: это пропасть безъ дна, вѣчная смерть, ничто. Богъ Отецъ и Сынъ, это Богъ живой, абсолютный или конкретный духъ, полное существо. Сынъ—это безконечное, сконцентрированное въ себѣ самомъ, это сердце Отца, свѣтильникъ, освѣщающій бездны божественнаго существа, подобный солнцу, распространяющій свѣтъ въ безднахъ пространства, это вѣчный кругъ, который Богъ описываетъ вокругъ самаго себя, это тѣло Божіе, которому свѣтила служатъ органами, а ихъ орбиты вѣчно бьющимися артеріями; наконецъ Сынъ это вся совокупность формъ, наполняющихъ небо и землю, это таинственная природа, которая живетъ, чувствуетъ, страдаетъ, которая умираетъ и воскресаетъ въ насъ. Но двойственность, составляющая Бога и всѣ остальныя существа, не есть первоначальное существо; она происходитъ изъ Единства; Сынъ происходитъ отъ Отца и есть вторичное. Сперва мракъ, потомъ свѣтъ Тьма предшествуетъ свѣту.

Въ этихъ метафорахъ не трудно найти основныя идеи конкретнаго спиритуализма, къ которымъ стремится современная спекуляція; форма же, въ которую они облекаются у Бёма, чисто теологическая. Этотъ предтеча нѣмецкой философіи есть ясновидящій, пророкъ, который, повидимому, самъ себя не понимаетъ, настолько онъ пропитанъ традиціоннымъ представленіемъ

о вещахъ. Въ протестантскомъ мірѣ мысль перемѣнила своего владыку, но все—таки она осталась служительницею, ancilla theologiae. Полнымъ своимъ освобожденіемъ она обязана открытіямъ Колумба, Магеллана, Коперника, Кеплера, Галилея, которые опровергаютъ признаваемыя до того времени идеи о землѣ, о небѣ, о солнцѣ и тѣмъ же самымъ ударомъ разрушаютъ предразсудокъ, дѣлавшій изъ Св. Писанія то, что оно не есть и чѣмъ оно не хочетъ быть, т. е. безошибочное руководство физическихъ наукъ.

---

§ 48.

Научное движеніе [1].

Начиная съ середины XV столѣтія, Западная Европа переживала рядъ нечаянностей. Руководимая учеными греками, остающимися жить въ Италіи, она вполнѣ входитъ въ обѣтованную землю, часть которой ей показали испанскіе Арабы, т. е. древній міръ, его литературу, искусства и его философію. Историческій горизонтъ нашихъ отцевъ, предѣломъ котораго служилъ сначала католическій періодъ, начинаетъ съ этаго времени расширяться и безгранично отодвигается отъ начала христіанства. Эта католическая церковь, внѣ которой еще недавно видѣли только мракъ и варварство, являлась теперь просто, какъ бы дочерью и наслѣдницею цивилизаціи, болѣе древней (чѣмъ она), болѣе богатой, болѣе разнообразной и болѣе соотвѣтствующей генію западныхъ народовъ. Романская и Германская Европа почувствовала въ себѣ естественное и внутреннее сродство съ этими Греками и Римлянами, которые находились внѣ Церкви и превосходили христіанъ XV столѣтія во всѣхъ областяхъ человѣческой дѣятельности. Католическій предразсудокъ, по которому внѣ Церкви нѣтъ ни спасенія, ни дѣйствительной цивилизаціи, ни религіи ни нравственности, мало по малу исчезалъ. Уже перестаютъ быть исключительно католикомъ, но стараются быть человѣкомъ, гуманистомъ, филантропомъ въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. Мы видимъ передъ собою уже не только отдѣльные отрывки изъ прошлаго, но вся исторія арійской Европы съ ея тысячью политическихъ, научныхъ, филологическихъ, археологическихъ и географическихъ проблемъ развертывается передъ удивленными взорами нашихъ предковъ. Историческія науки, несовершенно разрабатываемыя въ древнемъ мірѣ и почти неизвѣстныя среднимъ вѣкамъ, станутъ отнынѣ важною отраслью изученія въ ожиданіи, пока займутъ его центръ.

---

[1]) Montucla, Histoire des sciences mathématigues. — Humbeldt Cosmos, t. I et II. — См. особенно отличное Введеніе къ исторіи новѣйшей философіи Куно Фишера.

Не успѣлъ еще человѣкъ сдѣлать открытіе человѣчества, какъ онъ открываетъ уже дѣйствительную форму того жилища, въ которомъ онъ живетъ и которое было ему до этаго времени извѣстно только по одному изъ своихъ фасадовъ. Orbis terrarum Римлянъ, за исключеніемъ нѣсколькихъ выступовъ по направленію къ Юго-Западу и къ Сѣверу—Востоку, ограничивался бассейномъ Средиземнаго моря. Къ этому же orbis terrarum, увеличенному сѣверною Европою, сводился и католическій міръ. Но вотъ Колумбъ открываетъ новый свѣтъ; вотъ Васко де Гама огибаетъ Мысъ Доброй Надежды и открываетъ морской путь въ Индію; вотъ, въ особенности, Магеллану удается сдѣлать кругосвѣтное путешествіе. Такимъ то образомъ, на основаніи очевидныхъ фактовъ, укрѣпляется гипотеза хорошо знакомая уже древнимъ: земля наша есть шаръ; и при томъ она есть шаръ, изолированный со всѣхъ сторонъ и свободно носящійся въ пространствѣ, Не трудно было прибавить къ этому, что и звѣзды также носятся каждая отдѣльно и что сферы Аристотеля — это только иллюзія.

Итакъ, земля признана за шаръ; но все-таки по общему мнѣнію шаръ этотъ представляетъ собою неподвижный центръ, къ которому тяготѣютъ небесныя свѣтила. Поставивъ солнце въ центрѣ планетныхъ орбитъ, Тихо де Браге наноситъ первый ударъ традиціонной и популярной космографіи; но по его мнѣнію, эта планетная система съ солнцемъ въ центрѣ все-таки еще двигается вокругъ земли. Коперникъ [2]) дѣлаетъ рѣшительный шагъ тѣмъ, что помѣщаетъ землю между планетъ, а солнце въ центрѣ всей системы. Теорія эта, высказанная уже нѣкоторыми древними учеными (§ 23) и предлагаемая Коперникомъ только какъ гипотеза, подкрѣпляется прекрасными трудами Кеплера и Галилея [8]). Первый открылъ форму планетныхъ орбитъ и законъ ихъ движеній, второй же училъ о двойномъ движеніи земли и посредствомъ телескопа собственной конструкціи открываетъ спутниковъ Юпитера и опредѣляетъ законъ ихъ обращеній.

Геліоцентризмъ вызвалъ тревогу въ обѣихъ Церквахъ. Кеплера постигло преслѣдованіе; у Галилея вынуждаютъ отреченіе. Если вѣрить упорнымъ консерваторамъ, то система Коперника, въ случаѣ ея принятія, угрожала разрушеніемъ самыхъ основъ христіанства. Если солнце есть центръ планетныхъ орбитъ, если, говорили они, земля вращается,— значитъ Іисусъ Навинъ не совершилъ чуда, значитъ Библія ошибается, значитъ Церковъ согрѣшила. Если земля есть планета, слѣдовательно, она движется въ самомъ небѣ и не представляетъ собою больше антитезъ, слѣдовательно традиціонная противоположность между небесами и землею уничтожается въ вселенной единой и нераздѣльной. Утверждать кромѣ того вопреки Аристотелю, что міръ безконечен — развѣ это не значитъ отрицать существованіе неба отдѣльно

---

[2]) De orbium cælestium revolutionibus libri VI, Nuremb., 1543

[8]) Œuvres complètes, éd. Alberi, Florence, 1843 ss.

отъ вселенной, существованіе сверхъестественнаго порядка вещей, присутствіе Бога тамъ. Такъ разсуждала Церковь. Неспособная тогда, какъ и теперь дѣлать различіе между вѣрою и понятіями вѣры, между Богомъ и нашими идеями о Богѣ, она считала атеистами приверженцевъ Коперника.

Но, несмотря не всѣ ея усилія, новыя теоріи распространяются, открытія и изобрѣтенія ростутъ. За книгопечатаніемъ появляется на свѣтъ буссоль и телескопъ. Пока Ньютонъ дополняетъ новую космологію теоріей всемірнаго тяготѣнія и возводитъ въ аксіомы то, что до него считалось только гипотезою, въ ожиданіе этаго науки, стряхнувъ съ себя иго схоластики, подвигаются поступью, сначала робкою, а затѣмъ все болѣе и болѣе твердою и увѣренною. Леонардо де Винчи и его соотечественникъ Фракасторъ продолжаютъ дѣло Архимеда и ученыхъ изъ Александріи въ области физики, оптики и механики. Французъ Віэта расширяетъ узкія рамки алгебры и примѣняетъ ее къ геометріи; Англичанинъ Нэпиръ изобрѣтаетъ логарифмы. Въ области біологическихъ наукъ Бельгіецъ Везалій своимъ De corporis humani fabrica (1553) создаетъ анатомію человѣческаго тѣла, а Англичанинъ Гарвей въ своемъ сочиненіи, опубликованномъ въ 1628 году, объясняетъ кровообращеніе, которое впрочемъ было принимаемо еще до него Михаиломъ Серве и Андреемъ Цезальпиномъ.

Самое вѣское изъ всѣхъ этихъ октрытій—эти теорія Коперника. Появленіе Revolutiones coelestae можетъ считаться самымъ важнымъ событіемъ, эпохою по преимуществу въ умственной исторіи Европы. Ею начинается новый міръ. Несомнѣнно, что она не пошатнула, но напротивъ усилила и оживила вѣру человѣчества въ невидимыя вещи; но она глубоко видоизмѣнила способъ, какимъ человѣчество себѣ ихъ представляетъ.

Слѣдствіемъ этой эпохи была философская реформа, которая, будучи подготовлена свободными мыслителями XV и XVI столѣтія, обнаружилась около 1600 года въ цѣломъ рядѣ смѣлыхъ и новыхъ системъ (Бруно въ Италіи, Бэконъ въ Англіи и Декартъ во Франціи).

III.

НОВѢЙШАЯ ФИЛОСОФІЯ.

ПЕРВЫЙ ПЕРІОДЪ.

Вѣкъ догматической метафизики.

(Отъ Бруно до Локка и Канта).

§ 49.

Джіордано Бруно.

Родившійся въ Нолѣ. около середины шестнадцатаго вѣка, Джіордано Бруно [1]) еще молодымъ вступилъ въ орденъ доминиканцевъ; но подъ вліяніемъ сочиненій Николая Кузанскаго, Раймонда Луллія, Телезія и страстной любви къ природѣ, онъ скоро порвалъ связи съ монашеской жизнью и католицизмомъ. Онъ отправляется въ Женеву, гдѣ его встрѣчаютъ горькія разочарованія, затѣмъ въ Парижъ, Лондонъ, Германію. Безпокойные и страстные порывы гонятъ его съ мѣста на мѣсто: отъ Виттенберга до Праги, отъ Гельмстедта до Франкфурта. Но протестантизмъ такъ же мало удовлетворилъ его, какъ и отеческая религія и, подъ вліяніемъ предразсудка, во имя котораго велась Церковью борьба противъ научныхъ истинъ, онъ въ свою очередь смѣшивалъ католицизмъ съ евангеліемъ Іисуса Христа. По возвращеніи въ Италію, онъ былъ арестованъ въ Венеціи и, по распоряженію ин-

[1]) Opera raccolte da Wagner, 2 vol., Leipz., 1830. — J. B. scripta quæ latine coniecit omnia, ed. A. F. Gfrœrer, Stuttg., Lond. et Paris, 1834 (incomplet). — Christian Bartholmess, Jordano Bruno, Paris, 1846-47.

квизиціи, сожженъ въ Римѣ въ 1600 г., послѣ двухъ лѣтняго заключенія. Несмотря на свою безпокойную жизнь, онъ успѣлъ написать много сочиненій, изъ которыхъ наиболѣе замѣчательныя: Della causa, principo ed uno (Venise, 1584), Del infinito universo e dei mondi (ibid.. 1584), De triplici minimo et mensura (Франкфуртъ 1591), De monade, numero et figura (ibid., 1591), De immenso et innumerabilibus s. de universo et mundis (ibid., 1591).

Первый изъ метафизиковъ шестнадцатаго вѣка, Бруно принимаетъ вполнѣ геліоцентрическую гипотезу. Аристотелевскія сферы и его подраздѣленія міра — плодъ чистаго воображенія. Пространство не имѣетъ подобныхъ границъ, нѣтъ непереходимой границы, которая бы отдѣляла нашъ міръ отъ внѣ міровой области, въ которой находятся чистыя души, ангелы и Высшее Существо. Небо есть безконечная вселенная [2]. Звѣзды это солнца, которыя могутъ въ свою очередь имѣть свои планеты съ ихъ спутниками. Земля не что иное, какъ планета и вовсе не занимаетъ въ небѣ центральнаго и привиллегированнаго мѣста, равно какъ и солнце, такъ какъ вселенная представляетъ собою систему солнечныхъ системъ.

Такъ какъ вселенная безконечна, то поелику двухъ безконечныхъ быть не можетъ, а существованіе міра отрицать нельзя, то слѣд. Богъ и вселенная одно и то же. Чтобы избѣгнуть обвиненія въ атеизмѣ, Бруно различаетъ вселенную отъ міра. Богъ, безконечное Существо, или Вселенная есть начало, вѣчная причина міра; міръ есть совокупность всѣхъ его явленій или феноменовъ. Было бы атеизмомъ, разсуждаетъ онъ, отождествлять Бога съ міромъ, такъ какъ міръ есть только сумма индивидуальныхъ существъ, а сумма не есть существо, а только слово. Отождествлять же Бога и Вселенную, думаетъ онъ, вовсе не значитъ отрицать Бога; напротивъ, это значитъ возвеличить его, это значитъ расширить идею Высшаго Существа далеко за тѣ границы, въ которыя его заключаютъ тѣ, которые дѣлаютъ изъ него существо наряду съ другими существами, т. е. конечное существо. Поэтому, чтобы показать различіе между своей теоріей и атеизмомъ, онъ любитъ себя называть Philotheos [3]. Безполезная предосторожность, не оказавшая ему никакой помощи передъ его судьями. Въ самомъ дѣлѣ, Богъ Бруно не есть создатель, онъ даже не первый двигатель, но онъ душа міра; онъ не есть трансцендентная причина, давшая первый толчекъ міру но, какъ бы выразился Спиноза, онъ есть причина имманентная, т. е. внутренняя и пребывающая въ вещахъ; онъ есть въ одно и то же время матеріальное и формальное начало ихъ производящее, организующее, управляющее ими извнутри во внѣ, ихъ вѣчная субстанція. То, что

---

[2]) De immenso et innumerabilibus, p. 150.

[3]) Philotheus Jordanus Brunus Nolanus de compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Paris, 1582.

Бруно различаетъ словами вселенная и міръ, въ сущности есть одно и то же, разсматриваемое то съ точки зрѣнія реализма (по средневѣковому способу выраженія), то съ точки зрѣнія номинализма. Вселенная, заключающая, обнимающая, производящая всѣ вещи, не имѣетъ ни начала, ни конца; міръ (т. е. существа, которыя онъ заключаетъ, обнимаетъ, производитъ) имѣетъ начало и конецъ, На мѣсто идеи Творца и свободнаго творчества здѣсь поставлена идея природы и необходимаго творенія. Свобода и необходимость—синонимы; быть, мочь, желать—оказываются у Бога однимъ и тѣмъ же нераздѣльнымъ актомъ. Произведеніе міра ни въ чемъ не измѣняетъ Вселенную-Бога, [4]) существо вѣчно тождественное самому себѣ, неизмѣнное, несоизмѣримое, несравненное. Раскрываясь, Безконечное Существо производитъ безчисленное множество родовъ, видовъ, индивидуумовъ, безконечное разнообразіе космическихъ законовъ и отношеній, составляющихъ всеобщую жизнь и феноменальный міръ, не становясь при этомъ само ни родомъ, ни видомъ, ни индивидуумомъ, ни Субстанціей, [5]) не подлежа само никакому закону, не вступая само ни съ чѣмъ ни въ какія отношенія. Абсолютная и нераздѣльная единица, не имѣющая ничего общаго съ числовой единицей, оно во всѣхъ вещахъ, и всѣ вещи въ немъ. Въ немъ только все существующее живетъ, двигается и существуетъ.

Оно присутствуетъ въ малѣйшей травкѣ, въ каждой песчинкѣ, въ пылинкѣ, играющей въ лучѣ солнца и присутствуетъ во всѣхъ этихъ вещахъ какъ и въ безпредѣльномъ мірѣ, т. е., во всей своей цѣлости, ибо оно не дѣлимо. Это субстанціональное и естественное вездѣприсутствіе Безконечнаго существа въ одно и то же время и объясняетъ и уничтожаетъ догматъ о его сверхъ-естественномъ присутствіи въ освященныхъ дарахъ, догматъ, составляющій краеугольный камень христіанства, какъ его понимаетъ бывшій доминиканецъ. Благодаря этому всеприсутствію Безконечнаго, все въ природѣ живетъ, ничто не уничтожается, сама смерть есть только видоизмѣненіе жизни. Заслуга стоиковъ состоитъ въ томъ, что они признали міръ за живое существо, заслуга же пифагорейцевъ въ томъ, что они признали математическую необходимость и неизмѣнность законовъ вѣчнаго творенія [6]).

То, что Бруно называетъ Безконечнымъ, Вселенною или Богомъ, онъ еще называетъ матеріей. Матерія не есть μὴ ὄν Платона, Аристотеля и схоластиковъ. Непротяженная, т. е. нематеріальная въ своей сущности, она не получаетъ бытія отъ какого либо отличнаго отъ нея положительнаго начала (форма); она, напротивъ, настоящая мать всѣхъ формъ, она ихъ всѣхъ заключаетъ въ зародышѣ и послѣдовательно воспроизводитъ. То, что сначa-

---

[4]) Della causa, 72 ss.
[5]) De immenso et innumerabilibus, I, 11.
[6]) De immenso et innumerabilibus, VIII, 10.

ла было сѣменемъ, становится травой, затѣмъ колосомъ, далѣе хлѣбомъ, затѣмъ хиломъ, кровью, животнымъ сѣменемъ, зародышемъ, затѣмъ человѣкомъ, потомъ трупомъ и переходитъ, наконецъ, въ землю или камень или какую либо иную матерію, чтобы снова начать тотъ же круговоротъ. Такимъ образомъ, мы видимъ тутъ нѣчто, переходящее во всѣ вещи и тѣмъ не менѣе остающееся однимъ и тѣмъ же вь самомъ себѣ Нѣтъ, слѣдовательно. ничего прочнаго, вѣчнаго и достойнаго названія начала, кромѣ матеріи. Какъ абсолютная, она заключаетъ въ себѣ всѣ формы и всѣ протяженія; все безконечное разнообразіе формъ, подъ которыми она является, она извлекаетъ изъ самой себя. Когда мы говоримъ, что что нибудь умерло, на самомъ дѣлѣ тамъ есть лишь переходъ за новое существованіе: земное разложеніе какого нибудь соединенія есть образованіе новаго соединенія.

Человѣческая душа есть высшій разцвѣтъ космической жизни; она происходитъ изъ субстанціи всѣхъ вещей дѣйствіемъ той же силы, которая изъ пшеничнаго зерна дѣлаетъ колосъ. Всѣ существа, каковы бы они ни были, суть въ одно и тоже время и тѣла и души: всѣ они суть живыя Монады, воспроизводящія подъ особенной формой монаду монадъ, или Вселенную-Бога. Тѣлесность есть слѣдствіе движенія наружу силы экспансивной, присущей монадѣ; мысль есть возвратное движеніе монады внутрь самой себя. Это двойное движеніе наружу и внутрь самой себя составляетъ жизнь монады. Жизнь индивидуума продолжается до тѣхъ поръ, пока происходитъ это движеніе взадъ и впередъ, которое и производитъ и прекращается съ его прекращеніемъ: но она исчезаетъ только для того, чтобы появиться въ новой формѣ Генезисъ какой нибудь вещи можно себѣ представить какъ расширеніе жизненнаго центра, жизнь—какъ продолжительность сферы, смерть какъ сокращеніе сферы и ея возвращеніе къ центру, изъ котораго она вышла [7]).

Всѣ эти идеи мы найдемъ развитыми и созрѣвшими въ системахъ Спинозы и Лейбница, которыя философія Бруно содержитъ въ зародышѣ и, такъ сказать, въ состояніи безразличія. Какъ синтезъ монизма и индивидуализма, идеализма и матеріализма, спекуляціи и наблюденія, она представляетъ собою общій источникъ новѣйшихъ онтологическихъ системъ

---

§ 50.

Томмазо Кампанелла.

Предвозвѣстникомъ англійскихъ и нѣмецкихъ Опытовъ о человѣческомъ умѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ предвозвѣстникомъ и современной критики, былъ также Итальянецъ и доминиканецъ.

[7]) De triplici minimo, p. 10-17.

Томмазо Кампанелла, родомъ изъ Стило въ Калабріи (1586—1639), ученикъ греческихъ скептиковъ; эта школа научила его, что метафизика строится на пескѣ, если она не основана на теоріи познанія. Поэтому то философія его и обращается прежде всего къ формальному вопросу [1]).

Знаніе наше имѣетъ два источника: чувственный опытъ и умозрѣніе; оно или экспериментально, или спекулятивно.

Имѣютъ ли знанія, пріобрѣтенныя путемъ чувственнаго воспріятія, характеръ достовѣрности въ самихъ себѣ? Большинство древнихъ философовъ думаютъ, что мы не должны довѣрять свидѣтельствамъ чувствъ, и скептики обобщили свои сомнѣнія въ слѣдующемъ положеніи: объектъ, воспринятый ощущеніемъ, есть только модификація субъекта, и то, что чувства представляютъ намъ происходящимъ внѣ насъ, есть въ сущности только фактъ, происходящій въ насъ самихъ. Чувства—это мои чувства; они составляютъ часть меня самаго; ощущеніе есть фактъ, происходящій во мнѣ, фактъ, который я объясняю внѣшней причиной, хотя мыслящій субъектъ и самъ, подобно другому объекту, можетъ быть опредѣляющей, хотя и безсознательной причиной своихъ ощущеній. Какъ же послѣ этого придти къ достовѣрности относительно существованія и природы внѣшнихъ предѣловъ. Если объектъ, который я воспринимаю, есть только мое ощущеніе, то какъ доказать, что онъ существуетъ внѣ его?—Посредствомъ внутренняго чувства, отвѣчаетъ Кампанелла. Разумъ даетъ чувственному воспріятію тотъ характеръ достовѣрности, котораго послѣднее не имѣетъ въ самомъ себѣ. Разумъ дѣлаетъ изъ него познаніе. Въ самомъ дѣлѣ, подозрѣніе, которое можетъ имѣть метафизикъ относительно внѣшнихъ чувствъ и ихъ правдивости, не возможно по отношенію къ внутреннему чувству. Это послѣднее открываетъ мнѣ мое существованіе прямо, не давая ни малѣйшаго повода къ сомнѣнію: оно показываетъ мнѣ самаго себя какъ существо, которое есть, можетъ, знаетъ, хочетъ и кромѣ того далеко не все можетъ и знаетъ. Другими словами внутреннее чувство разомъ открываетъ мнѣ и мое существованіе и его границы; отсюда я необходимо заключаю, что есть существо, которое меня ограничиваетъ, что есть объективный міръ, отличный отъ меня, не я и так. обр. я a posteriori убѣждаюсь въ томъ, что составляетъ истину инстинктивную, апріорную, предшествующую всякому разсужденію: въ существованіи не я, которое опредѣляетъ во мнѣ чувственное ощущеніе [3]).

---

[1]) Opere di T. C., Turin, 1854 (Campanellæ Philosophia sensibus demonstrata, Neap., 1590. — Philos. rationalis et realis partes V, Paris, 1638. — Universalis philosophiæ sive metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III, ibid., 1638. — Atheismus triumphatus, Rome, 1631. — De gentilismo non retinendo, Paris, 1636, etc.).

[2]) Относительно теоріи познанія Кампанеллы см. особенно Введеніе къ его общей Философіи или метафизикѣ.

[3]) Universalis philos. sive Metaphys., Paris I, l. 1.

Такимъ образомъ Кампанелла преодолѣваетъ скептическіе мотивы, лежащіе въ основѣ его спекуляціи, но преодолѣваетъ лишь на половину, ибо изъ того, что чувства говорятъ истину, открывая мнѣ существованіе объектовъ, вовсе не слѣдуетъ необходимо, чтобы они открывали мнѣ объекты такими, каковы они суть. Кампанелла даже не думаетъ доказывать то, что составляетъ conditio sine qua non всякой метафизики, а именно соотвѣтствіе, которое должно существовать между способомъ мышленія предметовъ и способомъ ихъ существованія; онъ утверждаетъ это положеніе, какъ необходимое слѣдствіе очевиднаго догмата аналогіи существъ, который въ свою очередь есть лишь слѣдствіе еще болѣе основнаго и не менѣе очевиднаго догмата, единства происхожденія всѣхъ вещей. Впрочемъ, Кампанелла не допускаетъ для конечнаго разума абсолютнаго познанія вещей. Наше знаніе можетъ быть точнымъ, не будучи никогда абсолютнымъ. Передъ божественнымъ знаніемъ все то, что мы знаемъ, крайне недостаточно, это почти ничто. Мы знали бы вещи такими, каковы онѣ суть, если-бы познаніе было чистымъ актомъ (если-бы воспринимать, значило творить). Чтобы познавать вещи въ себѣ, т. е. познавать абсолютно, нужно познающему быть самому абсолютнымъ т. е. быть самимъ творцемъ. Но если познаніе абсолютнаго есть идеалъ, котораго человѣкъ не можетъ достигнуть вполнѣ — очевидное доказательство того, что не здѣсь на землѣ его истинное отечество, — тѣмъ не менѣе метафизическія изысканія составляютъ священную обязанность для мыслителя

Разсматриваемая по своему содержанію, всеобщая философія или метафизика есть наука о первыхъ началахъ или условіяхъ бытія, (principia, proprincipia, primalitates essendi). Съ точки зрѣнія ея источниковъ, средствъ, методовъ, она есть наука разума, по своей достовѣрности и авторитету стоящая выше опытнаго знанія.

Существовать, значитъ выйдти изъ своего начала, чтобы снова къ нему вернуться [4]). Каково же это начало, или лучше, каковы эти начала, ибо абстрактная единица безплодна? Другими словами, что нужно, чтобы существо получило бытіе? — Отвѣтъ: Нужно 1), чтобы это существо могло существовать, 2) чтобы была въ природѣ Идея, реализацией которой было бы это существо, (ибо природа ничего не произвела бы безъ знанія [5]), 3) чтобы существовало стремленіе и желаніе ее реализировать. Мочь (posse, potestas, potentia essendi), знать (cognoscere, sapientia) и желать (velle, amor essendi)—таково, слѣдовательно, начало относитель-

---

[4]) Univ. phil. s. Metaphysica, P. 1, 1 2, c. 1.

[5]) Нужно отдать честь Кампанеллѣ за это категорическое утвержденіе разума, какъ формальнаго начала вещей, утвержденіе, которое глубоко отличаетъ его отъ матеріализма. Никто до Лейбница съ такой ясностью и глубиною не сознавалъ основную идею конкретнаго спиритуализма.

наго бытія. Сумма всѣхъ этихъ началъ, или лучше, высшее единство, заключающее ихъ, есть Богъ. Богъ есть абсолютная мощь, абсолютное знаніе, абсолютное хотѣніе или любовь. Созданныя существа въ свою очередь представляютъ собою мощь, воспріятія и волю, но въ мѣрѣ, ограниченной большимъ или меньшимъ приближеніемъ къ источнику всѣхъ вещей. Вселенная есть іерархія, обнимающая умственный міръ, міръ ангельскій или метафизическій (ангелы, власти, міровая душа, безсмертныя души людей), міръ вѣчный или математическій и міръ временный или тѣлесный. Всѣ эти міры, включая и самый тѣлесный, причастны абсолютному и воспроизводятъ его три основныхъ элемента: мощь, знаніе, волю, такъ что и сама мертвая природа не мертва; чувство, разумъ, воля существуютъ въ разныхъ степеняхъ во всѣхъ существахъ, не исключая и неорганической матеріи [6]).

Всякое существо, исшедшее изъ абсолютнаго Существа, стремится возвратиться къ нему, какъ къ своему источнику: въ этомъ смыслѣ всѣ конечныя существа, каковы бы они ни были, любятъ Бога, всѣ они религіозны; всѣ стремятся жить безконечной жизнью Творца, всѣ боятся полнаго небытія; а такъ какъ всѣ они носятъ въ себѣ небытіе на ряду съ бытіемъ, то всѣ любятъ Бога больше, нежели самихъ себя. Религія есть всеобщій фактъ, корень котораго находится въ зависимости всѣхъ вещей отъ абсолютнаго Существа. Наука религіи или теологія на столько выше философіи, на сколько Богъ выше человѣка [7]).

Несмотря на эти уступки католицизму, несмотря на свой Atheismus triumphatus, несмотря на мечту всемірной монархіи для Святаго Отца, реформаторская тенденція Кампанеллы показалась подозрительною Церкви. Четыре года заключенія и тринадцать лѣтъ изгнанія были наказаніемъ для несчастнаго философа, который умеръ въ Парижѣ (1639) въ полномъ одиночествѣ.

Философское движеніе, задавленное въ Италіи, продолжается съ тѣхъ поръ въ странахъ просвѣщенныхъ или освобожденныхъ религіозной реформой: въ Англіи и по обоимъ берегамъ Рейна [8]).

---

[6]) Univ. phil., I, 2, 5 ss.

[7]) Univ. phil., Pars III, I. 16, c. 1-7.

[8]) Между итальянскими философами семнадцатаго и восемьнадцатаго вѣка самый замѣчательный Джіованни Батиста Вико, умершій въ 1744, прославившійся своей Scienza nuova (Naples, 1725), одной изъ первыхъ попытокъ философіи исторіи. Въ этомъ столѣтіи рядъ заслуженныхъ мыслителей, каковы Галуппи, Розмини, Джіоберти, Франчи попытались вернуть Италіи то философское обаяніе, которое она производила во времена возрожденія (см. Raphaël Mariano, La philosophie contemporaine en Italie, Paris, 1868). Но въ настоящее время наибольшее число послѣдователей имѣетъ на Апеннинскомъ полуостровѣ германская философія, и въ частности гегеліанство.

§ 51.

Францискъ Бэконъ.

Геній саксонской расы сообщилъ философской реформѣ въ Англіи характеръ, совершенно отличный отъ того, съ какимъ она обнаружилась въ Италіи. Трезвый и положительный англійскій умъ одинаково далекъ и отъ схоластической традиціи, и отъ поспѣшнаго синтеза независимой метафизики. Вмѣсто итальянской спекуляціи, которая быстро достигаетъ своей вершины, но не въ состояніи на ней удержаться и впадаетъ въ скептицизмъ, англійскій умъ предпочитаетъ медленное и постепенное восхожденіе по пути опыта. При наблюденіи надъ развитіемъ научнаго движенія его поразило то обстоятельство, что Школа и ея методы тутъ не при чемъ, что завоеванія разума сдѣланы внѣ ея и вопреки ей. Этими завоеваніями наука не обязана ни Аристотелю, ни какому либо иному традиціонному авторитету, но прямому, непосредственному обращенію къ природѣ, непосредственному соприкосновенію здраваго смысла съ дѣйствительностью. Энергическіе послѣдователи, увѣковѣчившіе свои имена работою для этаго дѣла, конечно, разсуждали съ неменьшимъ искусствомъ, чѣмъ логики Школы, но ихъ разсужденія основывались на наблюденіи фактовъ. И наоборотъ, когда они исходили отъ апріорной концепціи, отъ гипотезы, то подвергали ее, подобно Колумбу, повѣркѣ посредствомъ опыта и только тогда считали гипотезу твердо-установленною, когда сообщали ей эту необходимую санкцію. Так. обр. съ одной стороны стояла оффиціальная философія, совершенно безсильная и безплодная, съ другой—поразительные успѣхи положительныхъ наукъ. Отсюда англійскій здравый смыслъ пришелъ къ убѣжденію, что необходимо отказаться отъ апріорной спекуляціи и отъ силлогизма и навсегда замѣнить ее наблюденіемъ и индукціей.

Это убѣжденіе, проглядывающее еще въ XIII вѣкѣ у Рожера Бэкона, ясно высказано въ слѣдующихъ сочиненіяхъ его однофамильца Франциска Бэкона, барона Веруламскаго, великаго канцлера Англіи (1561-1626): De Dignitate et augmentis scientiarum; Novum organum scientiarum, etc.[1]),

---

[1]) Oeuvres complétes, ed. Montagne, Lond., 1825 ss.; éd. H. G. Bohn, Lond., 1846; él. Ellis, Spedd ng et Heath, Lond, 1858 59, дополненное J. Spedding'омъ: The letters and life of Francis Bacon, including all his occasional works, newly collected, rev sed and set out in chronological o.der, with a commentary biographical and historical, Lond., 1852. — Œuvres de F. Bacon, trad. en français par 'asalle (Paris, 1800-03, 15 vol. in-8°) et par Riaux (Œuvres philosophiques de F. Bacon dans la collection Charpe tier, 2 vol. in-12, 1842). — Ch. de Rémus t, Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours, 2 ed., Paris, 1858 — Chaigne et Sedaic, De l'influence des travaux de Bacon et de Descartes sur la marche de l'esprit humain, Bord., 1865.

Необходимо совершенно преобразовать человѣческое познаніе, построить науку на совершенно новомъ основаніи (Instauratio magna). Если вы хотите знать природу вещей, то перестаньте вопрошать ее только у книгъ, у авторитетовъ, царящихъ въ Школѣ, у предвзятыхъ идей, у апріорной спекуляціи. Главное же, отрекитесь отъ древности, которой до сихъ поръ слишкомъ рабски подражали, и вліяніе которой все испортило. Греческіе философы, за исключеніемъ Демокрита и немногихъ позитивистовъ, наблюдали мало и поверхностно. Схоластика — достойная ихъ ученица. Міръ, подъ ея вліяніемъ, кажется, потерялъ пониманіе дѣйствительности. Наше знаніе насквозь проникнуто предразсудками. Мы имѣемъ свои капризы, свои предпочтенія, своихъ идоловъ, (идоловъ націи, площади, угла, театра) и мы навязываемъ ихъ природѣ. Изъ того, что кругъ какъ правильная линія намъ нравится, мы заключаемъ, что планетныя орбиты суть совершенные круги. Мы вовсе не наблюдаемъ или наблюдаемъ только на половину. Увидѣвъ что какое либо лицо разъ избѣжало большой опасности, мы заключаемъ отсюда о сверхъестественномъ ему покровительствѣ, не принимая въ расчетъ столь же многочисленныхъ случаевъ, когда оно не избѣгаетъ ее. Въ этомъ случаѣ мы можемъ повторить вмѣстѣ съ тѣмъ философомъ, который, когда ему показали въ одномъ храмѣ изображенія людей, призывавшихъ въ большихъ опасностяхъ боговъ и спасенныхъ ими, сказалъ: покажите мнѣ также изображенія тѣхъ, которые погибли, несмотря на свои молитвы. Мы допускаемъ конечныя причины и, примѣняя ихъ къ наукѣ, мы переносимъ въ природу то, что существуетъ только въ нашемъ воображеніи. Вмѣсто того, чтобы разсуждать и согласиться относительно вещей, мы споримъ о словахъ, которымъ каждый даетъ смыслъ, какой ему угодно. Мы постоянно смѣшиваемъ предметы науки и предметы религіи вслѣдствіе этого философія становится суевѣрною, а религія наполняется ересями. Наука о природѣ до сихъ поръ никогда не была чистой, но постоянно испорченной посторонними примѣсями: въ школѣ Аристотеля—логикой, въ школѣ Пиѳагора и Платона—теологіей; въ неоплатонизмѣ—математикой, которая должна заканчивать философію природы, а не давать ей начало.

Въ этомъ хаосѣ мнѣній и апріорныхъ системъ единственное спасеніе для философіи состоитъ въ полномъ разрывѣ съ греко-схоластической традиціей и въ открытомъ признаніи индуктивнаго метода. То, что традиціонная философія называетъ индукціей, есть лишь простое исчисленіе, приходящее къ случайному выводу, который можетъ потерять всякое значеніе отъ одного противоположнаго опыта и который чаще всего основанъ на слишкомъ маломъ количествѣ фактовъ. Для настоящей индукціи, которая должна стать методомъ новѣйшаго знанія, не достаточно нѣсколькихъ изолированныхъ и плохо констатированныхъ фактовъ, чтобы изъ нихъ заключать о самыхъ общихъ законахъ; терпѣливо и тщательно изучая факты, она приходитъ къ законамъ постепенно, шагъ за шагомъ. Устанавливая общій законъ, необходимо изслѣдовать внимательно, не обнимаетъ ли онъ только

тѣ факты, изъ которыхъ онъ выведенъ и не выходитъ ли за ихъ границы: и если онъ охватываетъ большую область, то необходимо изслѣдовать, подтверждается ли его обширность указаніемъ на новые факты, которые могутъ ему служить ручательствомъ. Этимъ путемъ мы избѣжимъ съ одной стороны опасности замкнуться въ добытыхъ разъ познаніяхъ, съ другой избѣжимъ возможности включить въ слишкомъ широкое обобщеніе пустыя тѣни и абстракціи [2]).

Значеніе Бэкона Веруламского, котораго разсматривали, какъ творца экспериментальнаго метода и современной науки, слишкомъ преувеличено [3]). Наоборотъ, это развитіе наукъ въ шестнадцатомъ вѣкѣ было источникомъ его философіи, и его идеи суть ничто иное какъ заключеніе, если можно такъ выразиться, мораль, выведенная изъ научнаго движенія англійскимъ здравымъ смысломъ. Но если онъ и не создалъ экспериментальнаго метода, все же за нимъ нужно признать ту заслугу, что онъ вывелъ его изъ того низменнаго положенія, въ которомъ его держали схоластическіе предразсудки, что онъ, такъ сказать, укрѣпилъ за нимъ право на легальное существованіе самой краснорѣчивой защитою изъ всѣхъ, когда либо сказанныхъ въ пользу этого метода. Вовсе не малая заслуга громко высказать то, что думаютъ многіе, но не признаются въ томъ ни самимъ себѣ, ни другимъ.

Скажемъ больше. Если правда, что опытная наука съ ея методами и не обязана своимъ происхожденіемъ великому канцлеру, то Бэконъ тѣмъ не менѣе есть основатель опытной философіи, отецъ современнаго позитивизма, разсматриваемаго въ смыслѣ философіи. Въ этомъ смыслѣ Бэконъ первый въ ясныхъ и краснорѣчивыхъ выраженіяхъ утверждаетъ тождество истинной философіи и науки и ничтожество отдѣльной отъ науки метафизики. Рѣшительный противникъ метафизики, онъ настойчиво проситъ своихъ читателей не думать, что онъ имѣетъ намѣреніе основать какую нибудь секту въ философіи, подобно древнимъ Грекамъ или нѣкоторымъ изъ современныхъ философовъ. Не въ этомъ его задача; „для человѣчества совершенно не важно, каковы абстрактныя мнѣнія отдѣльнаго лица относительно природы и начала вещей“ [4]). Онъ, слѣдовательно, отрицаетъ, не только Аристотеля, но „всякое абстрактное воззрѣніе на природу“, т. е. всякую метафизику, независимую отъ науки.

Впрочемъ, Бэконъ дѣлаетъ различіе между первой философіей и метафизикой. Первая философія есть наука, состоящая изъ понятій и

---

[2]) Novum Organum, l. I, §§ 1, 2, 3, 14, 15, 19, 26, 31, 38-68, 71, 77, 79, 82, 89, 96, 100 и слѣд.

[3]) Научное значеніе Бэкона послужило предметомъ весьма интереснаго спора. См. Ad. Lasson, Les principes scientifiques de Bacon, Berlin 1860 (на нѣм. я.). J. de Liebig. Bacon de Verulam et la methode d'investigation scientifique, München 1863, (на нѣм. яз). переводъ по франц. M. Pierre de Tchihatchef, Paris 1869. - Сравни л отвѣтъ d'Alb. Desjardins, De jure apud Fr. Baconem, Paris, 1862, de C. Sigwart (Preussische Jahrbücher, vol. XII, août 1863 и vol. XIII, anvier 1864), etc.

[4]) Novum Organum, I, 116.

общихъ положеній, служащихъ общей основой для спеціальныхъ наукъ, т. е. основанныхъ по странной классификаціи Бэкона на трехъ главныхъ способностяхъ ума, на памяти, воображеніи и разумѣ: эти спеціальныя науки, это — исторія, заключающая въ себѣ исторію гражданскую и естественную, поэзія и философія, которую онъ раздѣляетъ на естественную теологію, естественную философію и человѣческую философію. Метафизика есть спекулятивная часть естественной философіи; она занимается формами (терминъ схоластическій) и конечными причинами, между тѣмъ какъ фактическая часть естественной философіи или физика, въ собственномъ смыслѣ слова, говоритъ только о силахъ и субстанціяхъ. Но Бэконъ очень мало обращаетъ вниманіе на метафизику и, назвавъ конечныя причины безплодными дѣвами, а также назначивъ метафизику, какъ спеціальную науку для нихъ, кажется онъ только иронизируетъ надъ нею. Что же касается естественной теологіи, то ея единственная задача — опровергнуть атеизмъ. Догматы суть предметы вѣры, но не науки [5]).

Подобное различіе между наукой и теологіей, философіей и вѣрой, разумомъ и откровеніемъ, діаметрально противоположно контроверсіямъ, господствовавшимъ въ Школѣ. Древняя реалистическая схоластика отождествляла философію и теологію; Бэконъ Веруламскій, по примѣру номиналистовъ, строго ихъ различаетъ. Онъ прикрывается этимъ безусловнымъ различеніемъ, которое очевидно есть только стратагема; подобно тому имъ же въ свою очередь и послѣ Бэкона прикрываются многіе англійскіе ученые для того, чтобы быть матеріалистами въ вопросахъ науки, и супранатуралистами въ вопросахъ религіи. Но отъ исключенія невидимыхъ вещей изъ области науки до ихъ полнаго отрицанія всего одинъ шагъ, и уже Гоббесъ, другъ Бекона, проповѣдуетъ чисто матеріалистическія доктрины.

---

§ 52.

Томасъ Гоббесъ.

Слава Томаса Гоббеса [1]), какъ политическаго писателя, заставила позабыть его значеніе, какъ онтолога и психолога Забвеніе это несправедли-

---

[5]) De dignitate et augm. sc., III.

[1]) 1588-1679. — Elementa philosophica de cive, 1642 et 1647. — Human nature or the fundamental elements of policy, Lond., 1650. — Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticæ et civilis, 1651; 1670 (на. лат. яз.). De corpore, 1655. — De homine, 1658. — Opera, Lond., 1750, in-fol. — Œuvres philosophiques et politiques de Th. Hobbes, etc., traduites en français par un de ses amis, 2 vol., in-8, Neuchâtel, 1787. — Thomas Hobbes complete works (english and latin) collected and edited by J. Molsworth, 16 vol. in-8, Lond., 1839-45.

во: Гоббесъ есть одинаково предшественникъ и современнаго матеріализма, и критицизма, и позитивизма.

Гоббесъ слѣд. образомъ опредѣляетъ философію: она есть раціональное знаніе слѣдствій по ихъ причинамъ и причинъ по ихъ слѣдствіямъ [2]). Философствовать, значитъ правильно мыслить, а мыслить,—значитъ или присоединять одно понятіе къ другому, или отдѣлять одно отъ другаго, т. е. прибавлять, или вычитать, слѣд. вообще считать, вычислять; правильно мыслить, значитъ, слѣдовательно, соединять то, что должно быть соединено раздѣлять то, что должно быть раздѣлено.

Отсюда слѣдуетъ, что философія не можетъ имѣть иного объекта, кромѣ того, что можетъ быть соединяемо и разъединяемо, т. е. кромѣ тѣлъ [3]). Чистые духи, ангелы, души умершихъ, Богъ, – все это не можетъ быть мыслимо. Это объектъ вѣры, область теологіи, а не объектъ науки, не область философіи. Тѣла раздѣляются на тѣла естественныя и тѣла искусственныя, моральныя или соціальныя; философія соотвѣтственно этому раздѣляется на philosophia naturalis (логика, онтологія, математика, физика) и philosophia civilis (мораль и политика). Философія физическая и философія моральная обѣ суть науки экспериментальныя, имѣющія объектомъ тѣла, а орудіемъ изученія внѣшнее и внутреннее ощущеніе. Внѣ науки наблюденія нѣтъ истиннаго знанія [4]).

Изъ этихъ посылокъ вытекаетъ чисто матеріалистическая теорія познанія. Внутренняя аперцепція, первое условіе и основаніе интеллектуальной жизни, есть ничто иное, какъ ощущеніе, получаемое нами отъ мозговой дѣятельности. Въ концѣ концовъ мыслить, значитъ чувствовать, познавать, значитъ складывать ощущенія. Ощущеніе, въ свою очередь, есть ничто иное, какъ измѣненіе, движеніе, происходящее въ чувствующемъ тѣлѣ. Память, необходимый помощникъ мысли, есть только продолжающееся ощущеніе: вспоминать значитъ чувствовать то, что я чувствовалъ нѣкогда Ощущеніе нельзя объяснять, какъ это пытались дѣлать древніе философы, какими то истеченіями, исходящими изъ тѣлъ, истеченіями, имѣвшими форму этихъ тѣлъ и производящими ощущеніе и перцепцію проникновеніемъ въ наши органы. Эти Simulacra rerum, ставшія чувственными и умственными видами схоластиковъ, въ глазахъ Гоббеса имѣютъ столько же значенія, сколько скрытыя свойства и другія средневѣковыя гипотезы. Ихъ нужно замѣнить простымъ движеніемъ, производимымъ предметами въ окружающей матеріи и передаваемымъ мозгу посредствомъ чувствительныхъ нервовъ.

---

[2]) De corpore, p. 2.

[3]) De corpore, p. 6: Subjectum philosophiæ sive materia circa quam versatur est corpus.

[4]) Ibid.

Гоббесъ констатируетъ этимъ фактъ, признанный еще за двѣ тысячи лѣтъ до него Демокритомъ, Протагоромъ и Аристиппомъ, фактъ чрезвычайно важный, именно: чисто субъективный характеръ перцепціи. То что мы воспринимаемъ. напр. свѣтъ, вовсе не есть внѣшній предметъ, но движеніе, измѣненіе, происшедшее въ мозговой субстанціи. [5]). Доказательствомъ этому служитъ свѣтъ, воспринимаемый глазомъ, когда онъ получаетъ болѣе или менѣе сильный ударъ и представляющій ничто иное, какъ слѣдствіе сотрясенія мозга. И то, что истинно относительно свѣта вообще, истинно относительно всякаго цвѣта въ частности, который есть только видоизмѣненіе свѣта (perturbed light). Такимъ образомъ, чувства обманчивы и обманъ ихъ состоитъ въ томъ, что они заставляютъ насъ думать, будто свѣтъ, цвѣта, звуки—суть внѣшніе объекты. Объективація феномена есть результатъ миража и иллюзіи. Качества вещей суть перемѣны нашего собственнаго существа и объективно въ нихъ только движеніе тѣлъ, производящее въ нихъ эти перемѣны. Гоббесъ разсуждаетъ такъ, какъ столѣтіе спустя станетъ разсуждать Берклей; но Берклей дойдетъ до конца и, исходя отъ посылокъ сенсуализма, онъ пріидетъ къ отрицанію тѣлъ и къ субъективному идеализму. Гоббесъ останавливается на половинѣ дороги: объективность и субстанціальность матеріи остаются въ его глазахъ неопровержимымъ догматомъ [6])

Человѣческая душа сводится для него къ мозговой и нервной жизни; иначе говоря, душой или духомъ онъ называетъ самую нервную субстанцію. Духомъ я называю, говоритъ онъ, физическое тѣло на столько тонкое, что оно не доступно чувствамъ. Нѣтъ безтѣлеснаго духа [7]). Даже сама Библія его не знаетъ. Между человѣкомъ и животными, которые оба суть существа тѣлесныя, есть только разница въ степени, и человѣкъ имѣетъ передъ животными только одно дѣйствительное преимущество—языкъ. Свобода безразличія существуетъ также мало для насъ, какъ и для низшихъ существъ. Подобно имъ, и нами управляютъ непреодолимые инстинкты. Разумъ безъ страсти, нравственныя начала безъ матеріальной приманки не имѣютъ никакого вліянія на человѣческую волю; его увлекаютъ прельщенія, воображенія, страсти, чувства любви, ненависти, страха, надежды. Акту воли предшествуетъ хотѣніе: но хотѣніе не произвольно, оно не принадлежитъ намъ, мы не распоряжаемся имъ свободно.

Для всякаго акта есть своя достаточная причина. Индетерминисты говорятъ, что свободный или волевой актъ есть тотъ, который не происходитъ необходимо, если даже и есть достаточная причина для того, чтобы онъ произошелъ. Нелѣпость такого опредѣленія бросается прямо въ глаза. Если

---

[5]) Humane nature, p. 6: The image or colour is but an apparition into us of the motion, agitation or alteration which the object workes in the brain or spirits or some internal substance of the head,

[6]) Humane nature, p. 9 et suiv.

[7]) Ibid. p. 71 et suiv,

какой нибудь фактъ или актъ не происходитъ, то значитъ нѣтъ достаточной причины, чтобы онъ произошелъ. Достаточная причина—синонимъ необходимости. Человѣкъ, какъ всякое существо, подчиненъ закону необходимости, року, или волѣ Божіей, если кто предпочитаетъ это выраженіе. Съ этой точки зрѣнія добро и зло становятся относительными понятіями. Добро отождествляется съ пріятнымъ, зло съ непріятнымъ Верховный Судья въ области морали какъ вообще во всемъ, — интересъ. Абсолютное благо, абсолютное зло, абсолютная справедливость, абсолютная нравственность, все это химеры, изобрѣтенныя досужей фантазіей теологовъ и метафизиковъ [8]).

Политика Гоббеса соотвѣтствуетъ его онтологическимъ посылкамъ. Свобода въ политикѣ кажется ему также невозможною, какъ и въ нравственности, и въ метафизикѣ. Въ Государствѣ, точно также, какъ и въ природѣ, сила создаетъ право. Естественное состояніе людей—это bellum omnium contra omnes. Государство есть необходимое средство положить этому конецъ. Оно защищаетъ жизнь и имущество индивидуумовъ цѣною пассивнаго и абсолютнаго повиновенія съ ихъ стороны. То, что оно повелѣваетъ—благо, что запрещаетъ—зло. Его воля—верховный законъ [9]).

Не останавливаясь на этой теоріи абсолютизма, составляющей необходимый короллярій къ философіи, для которой нѣтъ другаго начала вещей, кромѣ силы-субстанціи, отмѣтимъ у Гоббеса двѣ важныя черты, отличающія его отъ Бэкона: первая та, что онъ проповѣдуетъ метафизику; вторая что его опредѣленіе философіи даетъ дедукціи a priori болѣе важное значеніе, чѣмъ авторъ „Новаго Органона.“ Провозглашая всеобщимъ методомъ индукцію, послѣдній упустилъ изъ виду съ одной стороны роль дедукціи въ математикѣ, съ другой—роль математическаго элемента и спекуляціи a priori въ открытіяхъ пятнадцатаго вѣка. Такимъ образомъ Гоббесъ занимаетъ среднее мѣсто между чистымъ эмпиризмомъ и картезіанскимъ интеллектуализмомъ.

---

§ 53.

Декартъ.

Рене Декартъ [1]) (Des Cartes), родившійся въ 1596 г. въ La Haye въ въ Туренѣ и воспитанный іезуитами въ Лафлешѣ, большую часть жизни провелъ за границею: въ Германіи, гдѣ онъ сражался подъ знаменами имперіи

---

[8]) Treat. of liberty and necessity, Lond, 1656.

[9]) De cive, 6, 19; 12, 8. Leviathan, c. 17.

[1]) Œuvres de Descartes, éd. Victor Cousin, Paris, 1824-26. — Œuvres philosophiques de Descartes, par Garnier (4 t., Paris, 1835) et par Jules Simon, dans la Bibliothèque Charpentier (1 vol. in-12, 1842). — Œuvres morale et philoso-

въ чинѣ лейтенанта; въ Голландіи, гдѣ онъ обнародовалъ свои Essais philosophiques, заключающія въ себѣ Discours de la méthode (1637), Meditationes de prima philosophia (1641), Principia philosophiæ (1644); въ Швеціи, куда пригласила его почитательница, королева Христина, и гдѣ онъ умеръ въ 1650 г.

Чтобы понять философію Декарта, нужно припомнить, что мы въ немъ имѣемъ дѣло съ соперникомъ Гассенди, Галилея, Паскаля, Ньютона, съ продолжателемъ Вьета и съ однимъ изъ корифеевъ геометрическаго анализа. Декартъ прежде всего математикъ: это скорѣе геометръ, занимающійся метафизикой, чѣмъ философъ, предавшійся геометріи и алгебрѣ. Поэтому то и философія его хочетъ только быть обобщенной математикой. Честолюбіе его его состоитъ въ желаніи примѣнить геометрическій методъ къ всеобщей наукѣ, сдѣлать его методомъ метафизики. Его Discours de la méthode не позволяетъ въ этомъ сомнѣваться: Мнѣ больше всего нравилась математика, говоритъ онъ, вслѣдствіе ясности и очевидности ея доказательствъ; но я еще не замѣчалъ настоящаго ея примѣненія и, раздумывая о томъ, что она служитъ только механическимъ искусствомъ, я удивлялся, почему на ея столь крѣпкомъ и солидномъ основаніи не возвели еще ничего болѣе высшаго[2]). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: Длинныя цѣпи доказательствъ простыхъ и легкихъ, которыя обыкновенно употребляютъ геометры, чтобы дойти до самыхъ трудныхъ выводовъ, послужили для меня поводомъ къ предположенію, что всѣ предметы, подлежащіе человѣческому познанію, связаны другъ съ другомъ на подобіе математическихъ познаній и что если только мы воздержимся принимать за истинное то, что еще не таково, и сохранимъ тотъ порядокъ, въ которомъ слѣдуетъ выводить одну истину изъ другой, то мы дойдемъ до самыхъ скрытыхъ и до самыхъ отдаленныхъ истинъ[3]).

Если изъ этихъ (и многихъ другихъ) мѣстъ совершенно ясно, что декартовскій методъ есть обобщенная математическая дедукція, то спрашивается, какимъ образомъ эклектическая школа могла считать Декарта основателемъ внутренняго наблюденія или психологическаго метода? Дѣло въ томъ, что Декартъ для своихъ выводовъ нуждается въ первыхъ началахъ, а эти начала, изъ которыхъ у него вытекаетъ все остальное more geometrico,

---

phiques de Descartes, par Amédée Prévost, Paris, 185?. — Œuvres inédites de Descartes, par Foucher de Careil, 1860. — A. Baillet, La vie de Mr. de Descartes, Paris, 1691. — Francisque Bouillier, Histoire de la philosophie cartésienne, Paris, 1854. J. Millet, Histoire de Descartes avant 1637 suivie de l'analyse des Discours de la méthode et des Essais de philosophie, Paris, 1867. — Bertrand de Saint-Germain, Descartes considéré comme physiologiste et comme médecin, ibid.

[2]) Discours de la méthode, 1 я часть, § 10.

[3]) Ibid., 2-я часть, § 11.

доставляется ему внутреннимъ наблюденіемъ. Поэтому тѣ, которые видятъ въ Декартѣ основателя психологическаго метода, правы въ томъ отношеніи, что наблюденіе дѣйствительно представляетъ одну изъ сторонъ и въ нѣкоторомъ смыслѣ приготовительную фразу картезіанскаго метода; но они ошибаются, принимая это за что либо большее, чѣмъ введеніе, родъ предварительныхъ подмостокъ для дедуктивнаго разсужденія, которое несомнѣнно составляетъ душу Декартова картезіанизма. Прибавимъ къ этому, что Декартъ употребляетъ въ дѣло не одно внутреннее наблюденіе, но, какъ знатокъ анатоміи и физіологіи, на сколько это было возможно въ семнадцатомъ вѣкѣ, онъ высоко цѣнитъ чувственный опытъ; онъ съ любовью изучаетъ книгу природы [1]), и въ этомъ отношеніи одно лишь невѣжество можетъ противопоставлять его Бэкону Веруламскому. Поэтому новѣйшіе историки картезіанства справедливо настаиваютъ на невозможности раздѣленія въ Декартѣ философа отъ ученаго; точно также не безъ основанія и французскій позитивизмъ помѣщаетъ въ числѣ своихъ предковъ того, кто стремился сдѣлать изъ философіи точную науку. Недостатокъ у Декарта, который онъ раздѣляетъ съ большинствомъ метафизиковъ и который является результатомъ его схоластическаго воспитанія, состоитъ въ нетерпѣніи, съ которымъ онъ спѣшитъ къ выводамъ и систематизаціи и которое мѣшаетъ ему ясно различать между методомъ научнаго изслѣдованія и методомъ изложенія.

Приложеніе геометрическаго метода къ метафизикѣ съ цѣлью сдѣлать изъ нея совершенно достовѣрную науку — вотъ основная мысль картезіанства. Исходя изъ небольшаго числа аксіомъ и опредѣленій, геометръ путемъ дедукціи приходитъ къ громадной массѣ выводовъ. Точно такъ поступаетъ и Декартъ. Ему прежде всего нужны аксіомы и опредѣленія; въ первой части нашего изложенія системы Декарта мы увидимъ, какъ ему доставляетъ ихъ внутреннее наблюденіе. При помощи разсужденія изъ этихъ опредѣленій онъ выводитъ цѣлый рядъ дедукцій, которыя составятъ предметъ второй части.

1) Замѣтивъ, что все, что онъ знаетъ, или думаетъ, что знаетъ, онъ получилъ путемъ чувствъ и традиціи, а чувства обманчивы, Декартъ начинаетъ сомнѣваться во всемъ: традиціонной наукѣ онъ противопоставляетъ радикальное сомнѣніе. Но онъ сомнѣвается не только для того, чтобы сомнѣваться. Его скептицизмъ, хотя и радикальный, есть скептицизмъ временный и имѣетъ цѣлью достигнуть достовѣрное и имъ самимъ добытое знаніе. Онъ въ одно и то же время отдѣляется и отъ философовъ Церкви и отъ скептиковъ въ собственномъ смыслѣ. Схоластики говорили: Credo ut intelligam: онъ говоритъ напротивъ: Dubito ut intelligam. Пирронъ, Секстъ, Монтень сомнѣвались еще до него, но они не могли

---

[1]) Discours, 1-я часть, § 15; см. особенно часть 5-ю.

восторжествовать надъ своимъ сомнѣніемъ и, уставши отъ борьбы, они сдѣлали свое сомнѣніе цѣлью, окончательной и лишенной будущности системой. Для Декарта же сомнѣніе есть только средство, отъ котораго онъ спѣшитъ отдѣлаться, лишь только находитъ первую достовѣрную истину. И если Декартъ становится отцемъ новой раціоналистической философіи, то не черезъ свой скептицизмъ, а черезъ прибавку къ отрицанію положительнаго начала въ высокой степени жизненнаго и плодотворнаго.

Что же это за начало и какимъ образомъ открываетъ его Декартъ?

Это начало ему открываетъ самый фактъ его сомнѣнія. Я сомнѣваюсь, говоритъ онъ, вотъ что совершенно достовѣрно. Но сомнѣваться, значитъ мыслить. Достовѣрно, слѣдовательно, что я мыслю. Мыслить, значить существовать. Достовѣрно слѣдовательно то, что я существую. Cogito ergo sum [5]). Если Декартъ беретъ у древности и у среднихъ вѣковъ, именно у Св. Августина элементы своего разсужденія, то онъ придаетъ ему новую форму, живое и ясное выраженіе, которое поражаетъ умъ и сразу привлекаетъ его на свою сторону. Значительной частью своего успѣха картезіанская философія обязана ставшей классическою формулѣ: cogito ergo sum. Впрочемъ, cogito ergo sum не есть умозаключеніе, и Декартъ не хочетъ, чтобы мы его принимали за таковое. Какъ умозаключеніе, оно было бы только безвыходнымъ кругомъ, такъ какъ въ немъ заключеніе есть въ сущности тоже, что и большая посылка. Это просто аналитическое сужденіе, предложеніе, очевидное само по себѣ

Вотъ, слѣдовательно, достовѣрное основаніе, на которомъ можно построить новую систему, не менѣе достовѣрную, какъ и ея основной принципъ: въ самомъ дѣлѣ, очевидно, что всѣ предложенія, необходимо вытекающія изъ аксіомъ, также истинны, какъ и сама аксіома.

Пока однако, я знаю только одно: то, что я существую. Чтобы идти дальше и расширить кругъ моего знанія, я долженъ быть въ высшей степени осмотрительнымъ и постоянно помнить, что очевидность, и только одна очевидность, способна дѣлать для меня достовѣрною какую нибудь вещь. Очевидно, что я мыслю и существую, но не очевидно, что объектъ моей мысли существуетъ внѣ меня; потому что природа, которая меня обманываетъ, заставляя вѣрить въ восходъ и заходъ солнца, также точно можетъ меня обманывать, заставляя признавать реальность чувственныхъ вещей. Мои идеи могутъ быть только продуктами моего воображенія, Тепло, холодъ, даже болѣзнь могутъ быть результатомъ галлюцинаціи. Пришлось бы отказаться отъ доказательства, противоположнаго этому скептическому предположенію, пришлось бы навсегда замкнуться въ тѣсномъ кругѣ достовѣрности одного sum quia cogito и остаться скептикомъ относительно всего остальнаго, еслибы между идеями, которыя открываетъ

---

5) Discours de la méthode, IV. Cf. la II Méditation.

въ себѣ мыслитель, не было бы одной, происхожденіе которой очевидно чуждо намъ: это—идея Бога или безконечнаго и совершеннаго Существа [6]).

Эта идея не можетъ быть продуктомъ моей мысли; ибо мысль моя конечна, ограничена, несовершенна, и очевидно, что конечная причина не можетъ произвесть безконечнаго слѣдствія. Скажутъ, быть можетъ, что идея безконечнаго—чисто отрицательная идея, но напротивъ, она есть самая положительная изъ всѣхъ, идея предшествующая всѣмъ другимъ и безъ которой идея конечнаго была бы невозможна. Пусть возразятъ, что человѣческое я, весьма несовершенное въ настоящемъ его состояніи, можетъ быть безконечнымъ въ возможности, потому что оно стремится къ совершенству и что поэтому то оно и могло само произвести идею Бога. Но идея Бога не есть идея существа, совершеннаго въ возможности, а идея существа безконечнаго въ дѣйствительности. Развивающееся совершенство не есть то совершенство, которое мы приписываемъ Богу. Нашъ разумъ развивается, быть можетъ, безпредѣльно, посредствомъ послѣдовательныхъ прибавокъ, путемъ постепенныхъ завоеваній: Богъ, напротивъ, есть существо, къ которому нельзя ничего прибавить, существо отъ вѣчности абсолютное и совершенное. Если такимъ образомъ идея Бога не можетъ исходить отъ насъ, то она должна исходить отъ Бога: необходимо, слѣдовательно, что Богъ существуетъ.

Впрочемъ, идея Бога вытекаетъ уже изъ идеи существа совершеннаго, такъ какъ существованіе есть существенный элементъ совершенства; безъ него Богъ былъ бы самымъ несовершеннымъ изъ существъ. Этотъ аргументъ, развитый св Ансельмомъ, какъ будто ставитъ въ зависимость существованіе Бога отъ нашей идеи совершеннаго существа. Но не такъ слѣдуетъ это понимать по Декарту. Богъ не потому существуетъ, что мой разумъ его сознаетъ, но мой разумъ его сознаетъ потому, что Богъ существуетъ. Истинное основаніе нашей вѣры въ Бога не есть наше о немъ сознаніе — это было бы основаніе слишкомъ субъективное и шаткое, но Богъ самъ утверждается въ насъ черезъ врожденную идею безконечнаго. Скажутъ что изъ тѣснаго и необходимаго соотношенія, которое существуетъ между идеей горы и идеей долины, вовсе не слѣдуетъ существованіе ни горы, ни долины; но это возраженіе есть софизмъ. Конечно, изъ того, что я не могу себѣ представить горъ безъ долины, или долины безъ горъ, не слѣдуетъ, что гора или долина существуютъ, но слѣдуетъ то, что обѣ идеи нераздѣльны. Такимъ же образомъ, если я не могу себѣ представить идеи Бога безъ его существованія, слѣдуетъ, что идея Бога включаетъ въ себѣ идею существованія совершеннаго существа [7]).

---

[6]) Méditations III et V.

[7]) Въ сущности, онтологическое доказательство тоже мало доказательно, какъ и cogito ergo sum. Это скорѣе установленіе аксіомы, истины, которую душа воспринимаетъ непосредственно, прежде всякаго размышленія.

Итакъ, я знаю во 1-хъ то, что я существую, во 2-хъ то, что Богъ существуетъ. Достовѣрность существованія Бога чрезвычайно важна: отъ нея зависитъ всякая истина, всякая достовѣрность, всякое положительное знаніе. Безъ нея я остался бы заключеннымъ въ cogito ergo sum, я зналъ бы самаго себя, не зная вселенной; посредствомъ же ея я перехожу пропасть, которую сомнѣніе вырыло между мыслью и внѣшними вещами; я узнаю въ 3-хъ то, что міръ тѣлъ существуетъ. Богъ и только онъ одинъ гарантируетъ мнѣ реальность моихъ идей; только одна идея о Немъ, которую онъ вложилъ въ меня разрушаетъ мой скептицизмъ. Поэтому, только отрѣшаясь отъ идеи Бога, я могу считать чувственный міръ за иллюзію, произведенную какимъ либо злымъ духомъ или природой моего духа; но разъ доказано существованіе Бога, творца всѣхъ вещей, становится очевиднымъ, что моя инстинктивная вѣра въ существованіе міра имѣетъ твердое основаніе, такъ какъ эту вѣру я получаю отъ существа совершеннаго, т. е. такого, которое не можетъ обманывать. Съ этого момента сомнѣніе невозможно, и остатокъ скептицизма во мнѣ смѣнился неокрушимой вѣрой въ разумъ [8]). Три реальности, существованіе которыхъ теперь доказано: Богъ, я и тѣлесный міръ, можно опредѣлить слѣдующимъ образомъ: Богъ есть безконечная субстанція, существо отъ котораго зависитъ все и которое само ни отъ чего не зависитъ; душа есть субстанція, основной аттрибутъ которой или сущность есть мышленіе; тѣло есть субстанція, аттрибутъ, которой или сущность есть протяженіе. Что же касается субстанціи, то подъ этимъ словомъ нужно разумѣть вещь, которая существуетъ такимъ образомъ, что не нуждается ни въ какой другой вещи для своего существованія [9]).

2) Наблюденіе и умозаключеніе положили основаніе для картезіанской системы. Дедукція a priori создастъ все остальное.

---

[8]) Méditation V, 8: Признавъ существованіе Бога и признавъ въ то же время, что всѣ вещи зависятъ отъ него, а онъ не можетъ обманывать и заключая отсюда, что все то, что я ясно и отчетливо сознаю, не можетъ не быть истиннымъ. .. я уже не могу привести никакого противнаго основанія, которое бы заставило меня въ этомъ сомнѣваться, и такимъ образомъ я владѣю истиннымъ и достовѣрнымъ знаніемъ. Это самое знаніе распространяется также и на всѣ остальныя вещи которыя я, помнится, когда-то доказывалъ, какъ напр истины геометріи и другія подобныя, ибо какими возраженіями могутъ заставить меня въ нихъ сомнѣваться? Потому ли, что моя природа такова, что я весьма склоненъ ошибаться? Но я уже знаю, что не могу ошибаться въ тѣхъ сужденіяхъ, основанія которыхъ я ясно сознаю. Потому ли, что я нѣкогда считалъ многія вещи истинными и достовѣрными, которыя позже призналъ за ложныя? Потому ли, что я сплю? Но если бы я даже спалъ, то все, что представляется разуму съ характеромъ очевидности, абсолютно истинно; совершенно ясно, что достовѣрность и истина всякой науки зависитъ единственно отъ познанія Бога: такъ что, пока я его не зналъ, я не могъ знать совершенно никакой другой вещи. Но когда я теперь его знаю, то имѣю возможность пріобрѣсть совершенное знаніе безчисленныхъ предметовъ, и притомъ не только тѣхъ, которые находятся въ немъ, но и тѣхъ, которые принадлежатъ тѣлесной природѣ.

[9]) Principes, I, 9.

И вотъ прежде всего дедукція, которая заключаетъ въ зародышѣ систему Спинозы: такъ какъ субстанція есть то, что не нуждается ни въ какой другой вещи для своего существованія, то отсюда слѣдуетъ, что только Богъ есть субстанція въ собственномъ смыслѣ [10]). Въ самомъ дѣлѣ, когда мы представляемъ себѣ субстанцію, то представляемъ только одну вещь, которая существуетъ такимъ образомъ, что нуждается только въ самой себѣ для существованія. Въ словахъ: нуждаться только въ самомъ себѣ, нѣтъ ничего не яснаго, такъ какъ, собственно говоря, только Богъ таковъ; никакая сотворенная вещь не можетъ ни одного мгновенія существовать, не поддерживаемая и не сохраняемая его могуществомъ. Поэтому Школа справедливо говоритъ, что слово субстанція не однозначуще по отношенію къ Богу и къ твореніямъ [11]). Творенія, слѣдовательно, не суть субстанціи въ собственномъ смыслѣ. Онѣ суть таковыя по отношенію другъ къ другу, но не по отношенію къ Богу, такъ какъ онѣ отъ него зависятъ.

Итакъ, подъ относительной и конечной субстанціей Декартъ понимаетъ то, что нуждается только въ Богѣ для своего существованія; подъ модусомъ то, что не можетъ существовать и не можетъ быть представлено безъ другой вещи, которая составляетъ его субстанцію; подъ аттрибутомъ—существенное качество субстанціи, то качество, которое нельзя у нея отнять, не уничтожая вмѣстѣ съ тѣмъ и самой субстанціи.

Субстанціи (относительныя)—суть духи и тѣла. Аттрибутъ, т. е. сущность духовъ есть мышленіе [12]); аттрибуть, т. е. сущность тѣлъ есть протяженіе.

Изъ того, что сущность тѣлъ состоитъ въ протяженіи, слѣдуетъ, во 1-хъ, что во всей вселенной не можетъ быть протяженія безъ тѣла, т. е. не можетъ быть ни пустаго пространства, ни тѣлъ безъ протяженія, т. е. атомовъ; во 2-хъ, что міръ тѣлъ безграниченъ, такъ какъ протяженіе нельзя себѣ представлять имѣющимъ границы (здѣсь Декартъ расходится съ Аристотелемъ и соглашается съ Бруно); въ 3-хъ, что тѣло, собственно говоря, не имѣетъ центра; его форма эксцентрична, движеніе его центробѣжно, ибо центръ есть математическая точка, а математическая точка не имѣетъ протяженія.

Свойства протяженія суть: дѣлимость, фигура, подвижность; но такъ какъ дѣлимость есть ничто иное, какъ движеніе разъединенія, а фигурность есть движеніе разъединенія и соединенія, то свойства протяженія, а слѣдовательно, и матерія резюмируются въ движеніи.

---

[10]) Ibidem.

[11]) Principes, I, 51.

[12]) Principes, I, 9: Подъ словомъ мышленіе я понимаю все то, что происходитъ въ насъ такимъ образомъ, что мы замѣчаемъ это непосредственно сами; вотъ почему не только понимать, желать, воображать, но даже чувствовать, значитъ мыслить.

Нѣтъ иного движенія, кромѣ движенія въ пространствѣ, движенія перемѣщенія.

Движеніе кромѣ того не можетъ имѣть своимъ источникомъ самыя тѣла: нельзя сказать, что они движутся, что они сами себя приводятъ въ движеніе и сами собою остаются въ этомъ состояніи; ибо тѣла протяженны, ничего болѣе какъ протяженны до самыхъ глубочайшихъ своихъ основъ: внутренняго начала, центра дѣйствія и импульса, который мы называемъ душой, у нихъ вовсе нѣтъ. Они совершенно пассивны, они не движутся, но они движимы внѣшними импульсами; нельзя даже сказать, что тѣла тяжелы, если подъ тяжестью понимать стремленіе тѣлъ къ центру земли, т. е., родъ произвольной дѣятельности матеріи. Матеріальный міръ не знаетъ иного закона, кромѣ закона необходимости. Одаренныя творцемъ первоначально движеніемъ по прямой линіи, части матеріи распредѣляются въ вихреобразныя скопленія и образуютъ звѣзды, затѣмъ планеты, которыя суть потухшія звѣзды и, наконецъ, всѣ небесныя тѣла. Наука о мірѣ есть проблемма механики. Матеріальный міръ есть машина, неограниченная, но не безконечная—цѣпь движеній, начало которыхъ въ Богѣ [13]).

Не слѣдуетъ однако примѣшивать теологію къ истолкованію природы, и физика должна совершенно отказаться отъ поисковъ за конечными причинами, которыя слишкомъ долго задерживали успѣхи этой науки [14]).

Духи во всѣхъ отношеніяхъ противоположны тѣламъ: т. е. они существенно активны и свободны, и подобно тому, какъ въ тѣлѣ нѣтъ ничего, что не было бы протяженіемъ, въ душѣ нѣтъ ничего, что не было бы мыслью непротяженною, нематеріальною. Тѣло есть все, что не есть духъ, духъ есть абсолютное отрицаніе всего, что есть тѣло.

Обѣ субстанціи совершенно исключаютъ другъ друга, совершенно противоположны другъ другу: тѣло совершенно неодушевленно, духъ совершенно нематеріаленъ (дуализмъ субстанцій, дуалистическій спиритуализмъ [15]).

Подобно душѣ и тѣлу, наука о тѣлахъ не имѣетъ ничего общаго съ наукой о душѣ. Если физика должна строго держаться границъ механическаго истолкованія, то душа, въ свою очередь, должна быть объясняема только изъ самой себя.

---

[13]) Principes, II-III.

[14]) Principes, I, 2?.

[15]) Meditation VI. — На этомъ вопросѣ особенно ясно глубокое различіе между Декартомъ и Лейбницемъ, между дуалистическимъ спиритуализмомъ и спиритуализмомъ конкретнымъ. Между тѣмъ какъ Декартъ доходитъ до того, что отрицаетъ даже стремленіе у тѣла, Лейбницъ приписываетъ тѣлу, т. е. составляющимъ его монадамъ, не только стремленіе, но даже перцепцію въ томъ смыслѣ, что оно содержитъ, не сознавая впрочемъ этого, идею, которую оно стремится реализировать. Отличительная черта духа (сравнительно съ тѣломъ) есть аперцепція, а не перцепція, т. е. сознаніе цѣли, къ которой стремится, а не само стремленіе.

Кажется, что ощущеніе есть дѣйствіе тѣла на душу, а произвольное движеніе души на тѣло, но взаимодѣйствіе это только кажущееся, ибо не можетъ быть физическаго вліянія между двумя субстанціями, которыхъ аттрибуты взаимно другъ друга исключаютъ. Человѣкъ есть существо составное, соединеніе души и тѣла. Душа заимствуетъ чувственныя идеи изъ самой себя вслѣдствіе соотвѣтственныхъ ощущеній— тѣло въ свою очередь, есть автоматъ, который двигается вслѣдствіе желаній души. У тѣла своя судьба, у души своя, тѣло подчинено необходимости, душа обладаетъ свободою воли, независимо отъ тѣла она переживаетъ его разрушеніе. Обѣ половины, составляющія человѣческое существо такъ исключаютъ другъ друга, что не можетъ быть даже и рѣчи, въ принципѣ, о единеніи души и тѣла въ точномъ смыслѣ слова. Тѣ, которые никогда не философствуютъ, пишетъ Декартъ принцессѣ Елисаветѣ, и которые полагаются только на чувства, не сомнѣваются въ томъ, что душа двигаетъ, а что тѣло дѣйствуетъ на душу; но они разсматриваютъ душу и тѣло, какъ одно и то же, т. е. считаютъ ихъ соединенными; ибо полагать, что вещи соединены другъ съ другомъ, значитъ считать ихъ за одну вещь. И на ея возраженіе, что взаимодѣйствіе души и тѣла—фактъ очевидный, и что гораздо легче признать за душой протяженность, чѣмъ отрицать эту очевидность, Декартъ отвѣчаетъ: „я желаю, чтобы В. В. признали за душой матеріальность и протяженность, ибо это и значило бы признавать ея соединеніе съ тѣломъ; а когда Вы хорошенько объ этомъ подумаете и провѣрите на самой себѣ, то Вамъ легко будетъ увидѣть, что матерія, которую Вы приписали мысли, не есть сама мысль, и что протяженность этой матеріи совершенно иной природы, чѣмъ протяженность мысли, такъ какъ первая ограничена извѣстнымъ мѣстомъ, изъ котораго она исключаетъ всякое протяженіе тѣла, чего нѣтъ со второй; и тогда В. В. легко пріидете къ уясненію различія между душой и тѣломъ, не смотря на то, что раньше признали ихъ соединеніе 16)“.

Однако, не смотря на свою теорію, Декартъ говоритъ о взаимодѣйствіи души и тѣла такъ, какъ будто это взаимодѣйствіе очевидно. Его антропологія, особенно въ томъ видѣ, въ какомъ она излагается въ его Traité des passions17), предполагаетъ вездѣ то, что отрицаетъ его метафизика. Совершенно противно категорическимъ положеніямъ, которыя мы привели выше, Декартъ принимаетъ здѣсь, что душа соединена со всѣми частями тѣла и что спеціально дѣятельность ея проявляется въ железѣ—glans pinealis и что душа и тѣло вліяютъ одно на другое при посредствѣ этой железы и при посредствѣ животныхъ духовъ. Однако онъ нигдѣ не смѣшиваетъ „обѣихъ субстанцій.“ Въ трактатѣ De l'homme et de la Formation

---

16) A Madame Élisabeth, princesse palatine (XIX письма въ I.I т. соч. по изд. Garnier).

17) Amsterdam, 1650.

du foetus [18]) онъ указываетъ ихъ границы: тѣло двигается, питается, дышетъ; душа наслаждается, страдаетъ, желаетъ, голодаетъ, жаждаетъ, любитъ радуется, боится, воспринимаетъ идеи звука, свѣта, запаха, вкуса, сопротивленія, бодрствуетъ, грезитъ, обмираетъ. Но всѣ эти явленія суть послѣдствія, — а не эффекты движеній, произведенныхъ въ порахъ мозга, сѣдалища души, входящими и выходящими животными духами. Безъ тѣла и въ частности безъ мозга, всѣ эти явленія исчезаютъ вмѣстѣ съ памятью о нихъ, и въ душѣ осталась бы одна концепція чистыхъ идей субстанціи, мысли, пространства, безконечнаго, идей, совершенно независимыхъ отъ ощущенія. Впрочемъ, идеи, для образованія которыхъ необходимо сотрудничество чувствъ, а слѣдовательно и мозга, эти идеи — нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ объекты, которые считаются ихъ представителями. Идея нематеріальна, объектъ матеріаленъ, идея, слѣдовательно, скорѣе представляетъ противоположность объекта, чѣмъ его образъ. Наши идеи матеріальныхъ качествъ такъ же мало похожи на объекты, какъ боль на остріе, причинившее ее, или щекотанье на перо [19]).

Раціоналистъ и спиритуалистъ въ принципѣ, основатель французской философіи на самомъ дѣлѣ приближается къ эмпиризму и матеріализму. Его животное-машина заключаетъ въ зародышѣ человѣка-машину Ламеттри. Догматически вѣруя въ реальность пространства, онъ является однако предшественникомъ Локка, Юма и Канта въ ученіи о полной и абсолютной разницѣ между нашими идеями матеріальныхъ качествъ и ихъ внѣшними признаками.

---

§ 54.

Картезіанская школа [1]).

Философія Декарта выражала въ ясныхъ и точныхъ словахъ стремленіе вѣка къ освобожденію отъ традиціонныхъ авторитетовъ въ вопросахъ науки и къ автономіи разума. Успѣхъ ея былъ громадный. Обвиняемая въ новаторствѣ и атеизмѣ іезуитами Франціи и суровыми кальвинистами Гол-

---

18) Paris, 1661 (изд. Clerselier). — по латыни Амстердамъ, 1677, cum notis Lud. de la Forge.

19) Traité du Monde ou de la lumière, chap. 1, Paris, 1864 (publié par Clerselier).

1) F. Bouillier, Histoire de la philosophie cartésienne, Paris, 1854. — Damiron, Histoire de la philosophie du dix-septième siècle. — E. Saisset, — Précurseurs et disciples de Descartes, Paris, 1862.

ландіи, встрѣтивъ нападенія во имя эмпиризма со стороны Ѳомы Гоббеса и Петра Гассенди, послѣдователя Демокрита и Эпикура, она соединила подъ своимъ знаменемъ Клерселье, [2]), Де-ла Форжа [3]), Сильвана Региса [4]), Клобера [5]), Арнольда [6]), Николя [7]) Малебранша, Гейлинкса Анверскаго, Балтазара Беккера, Спинозу.

Два главныхъ вопроса занимали преимущественно новую школу. Каково отношеніе между душой и тѣломъ, духомъ и матеріей? Къ этому онтологическому вопросу тѣсно примыкалъ вопросъ о происхожденіи идей и ихъ достовѣрности, вопросъ критическій. Наконецъ, каково отношеніе между душою и Богомъ, между человѣческой свободой съ одной стороны и божественнымъ всемогуществомъ и всезнаніемъ съ другой? Таковъ былъ моральный вопросъ, тѣсно связанный съ предыдущимъ.

Чтобы разрѣшить первый вопросъ, необходимо было примирить разсужденіе и опытъ. Если судить только по фактамъ, то ощущеніе есть, очевидно, дѣйствіе, произведенное тѣломъ на душу, дѣйствіе матеріи, воспринятое духомъ. Произвольное движеніе есть также, очевидно, дѣйствіе духа на тѣло. Мы подвергаемся вліянію матеріи и реагируемъ на нее. Есть, слѣдовательно, связь тѣсная между обѣими субстанціями. Но, сравнивая этотъ результатъ наблюденія съ дуалистической метафизикой своего учителя, картезіанцы запутываются въ неразрѣшимыхъ затрудненіяхъ и въ концѣ концевъ вездѣ приходятъ къ чуду. Духъ есть субстанція мыслящая и не протяженная; тѣло—субстанція протяженная и безсознательная. Духу свойсвенно исключительно мышленіе, тѣлу—протяженность. Но если понятно, что протяженная субстанція получаетъ импульсъ отъ другой протяженной субстанціи и передаетъ его въ свою очередь третьей, тоже протяженной субстанціи, то совершенно невозможно, чтобы эта протяженная субстанція приводилась въ движеніе чѣмъ нибудь совершенно непротяженнымъ, и обратно, чтобы предметъ, совершенно непротяженный, передавалъ этой протяженной субстанціи какое нибудь движеніе. Можно себѣ представить взаимодѣйствіе между двумя аналогичными субстанціями, но нельзя себѣ представить взаимодѣйствіе между субстанціями противоположными. Невозможно, слѣдовательно, допустить дѣйствительнаго вліянія (influxus physicus) души на тѣ-

---

[2]) Умеръ въ 1686 г. Издалъ посмертныя сочиненія Декарта.

[3]) Tractatus de mente humana, ejus facultatibus et functionibus, Amst., 1669.

[4]) 1632-1707. — Système de philosophie, Paris, 1690, 3 vol.; Amst., 1691.

[5]) 1625-1665. — Initiatio philosophi s. dubitatio cartesiana, 1655.— Opera philosophica, Amst., 1691. — Logica vetus et nova; ontosophia; de cognitione Dei et nostri, Duisb.. 1656.

[6]) Умеръ въ 1694 г. — Œuvres, Lausanne, 1777, 30 vol. in-4. -- Œuvres philos., publiées par M. J. Simon dans la Bibliothéque Charpentier.

[7]) Умеръ въ 1695 г. — Œuvres philosophiques de Nicole, éd. Jourdain, 1845.

ло и тѣла на душу. По ученію картезіанцевъ и особенно Отца Малебранша въ его теоріи окказіональныхъ причинъ, „видимое“ взаимодѣйствіе между душой и тѣломъ можно объяснить только сверхъестественнымъ содѣйствіемъ и вмѣшательствомъ Бога. Вмѣшательство Бога происходитъ по поводу (a l'occasion) каждаго нашего желанія для того, чтобы передать нашему тѣлу движеніе, которое душа не можетъ ему передать сама по себѣ, и по поводу каждаго тѣлеснаго ощущенія для того, чтобы возбудить въ душѣ соотвѣтственное воспріятіе. Наши желанія суть окказіональныя причины, а Богъ есть производящая причина нашихъ движеній; чувственные объекты суть окказіональныя причины, Богъ есть производящая причина нашихъ воспріятій.

Окказіонализмъ скрывалъ подъ наивной формой самыя смѣлыя отрицанія. Прежде всего, если нѣтъ прямаго вліянія духа на тѣло, если Богъ, т. е. безконечная Мудрость и Благость, есть необходимый и единственный посредникъ въ отношеніяхъ между душой и тѣломъ, то отсюда слѣдуетъ заключить вмѣстѣ съ картезіанцемъ Балтазаромъ Беккеромъ [8]) (De betoverte Werld), что колдовство, магія, спиритизмъ подъ всѣми формами есть только отвратительное и смѣшное заблужденіе.

Но этого мало. Если Богъ есть производящая причина всѣхъ моихъ перцепцій и всѣхъ моихъ волевыхъ движеній, то я самъ только субъектъ номинальный, кажущійся, фиктивный, а реальнымъ субъектомъ моихъ дѣйствій является Богъ: это онъ дѣйствуетъ во мнѣ, онъ во мнѣ мыслитъ.

Первое изъ послѣдствій окказіонализма (Богъ дѣйствуетъ во мнѣ) выведено Арнольдомъ Гейлинксомъ Анверскимъ [9]), (Γνῶθι σεαυτὸν или Этика).

Второе (Богъ мыслитъ во мнѣ) формулировано Николаемъ Малебраншемъ [10]). (De la recherche de la verite. — Entretiens sur la metaphysique et la religion и т. д.).

---

[8]) 1634-1698. — De philosophia cart. admonitio candida et sincera, Wesel, 1668. — De betoverte werld, Leuwardin, 1690, Amst., 1691.

[9]) 1625-1669. — Arnoldi Geulinx Logica fundamentis suis a quibus hactenus collapsa fuerat restituta, Leyde, 1660. — Metaphysica vera et ad mentem peripateticorum, Amst., 1695. — Γνῶθι σεαυτόν sive Ethica, Amst., 1665. — Physica vera, 1698; etc.

[10]) 1638-1715. — De la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences, Paris, 1675; 1712. — Conversations métaphysiques et chrétiennes, 1677. — Traité de la nature et de la grâce, Amst., 1680. — Traité de morale, Rott., 1684. — Méditations métaphysiques et chrétiennes, 1684. — Entretiens, etc, 1688. — De l'amour de Dieu, 1697; ets. — Œuvres, Paris. 1712. — Œuvres, par Genoude, 2 vol,; Paris, 1837. — Œuvres de Malebranche, publiées par M. J. Simon dans la Collection Charpentier, Paris, 1842. — Blampignon, Etude sur Malebranche, Paris, 1862.

По ученію этого мыслителя, наиболѣе глубокаго изъ французскихъ картезіанцевъ, Богъ есть мѣсто всѣхъ душъ точно также, какъ пространство есть мѣсто тѣлъ. Для души онъ есть тоже, что свѣтъ для глаза. Какъ этотъ органъ плаваетъ въ свѣтѣ, такъ и душа находится въ Богѣ, мыслитъ и видитъ въ Богѣ. Мы воспринимаемъ не самыя матеріальныя вещи, а Идеи — типы вещей, ихъ идеальную субстанцію такою, какова она въ Богѣ. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ глазъ души могъ бы видѣть матеріальныя вещи? Видѣть какой нибудь предметъ, развѣ это не значитъ ассимилировать, отождествить его съ собою? И какимъ образомъ субстанціи, взаимно другъ друга исключающія по своей сущности, духъ и тѣло, какимъ образомъ онѣ могли бы проникаться одна другой? Какимъ образомъ глазъ души можетъ ассимилировать себѣ то, что не соотвѣтствуетъ его природѣ? Духъ можетъ видѣть только то, что есть духъ.

Картезіанизмъ, который отъ первоначальнаго теизма пришелъ въ метафизикѣ, къ чему-то вродѣ пантеизма, въ дѣлѣ морали впалъ въ самый абсолютный детерминизмъ, ибо онъ дѣлалъ изъ Бога, если можно такъ выразиться, всеобщаго актера. Этой именно стороной онъ и поражалъ Паскаля [11]), который впрочемъ его не любилъ, и Портъ—рояльскихъ философовъ, сторонниковъ янсенизма и св. Августина въ вопросѣ о предопредѣленіи и о предваряющей благодати. Но стоило только снять съ него теологическую оболочку, чтобы придти къ полному спинозовскому натурализму.

---

§ 55.

Спиноза.

Барухъ (Бенедиктъ) Спиноза [1]) или Деспиноза родился въ 1632 г. въ Амстердамѣ: родители его были евреи, родомъ изъ Португаліи и, какъ видно, пользовались нѣкоторымъ достаткомъ. Отецъ готовилъ его въ раввины, а потому сынъ изучалъ теологію, но скоро предпочелъ ей свободную фи-

---

[11]) 1623-1662. — Œuvres, éd. Havet, Paris, 1852, 2 vol. — Mémoire de M. Cousin sur les Pensées de Pascal, Paris, 1842. — Vinet, Études sur Blaise Pascal, Paris, 1848.

[1]) Benedicti de Spinoza Opera quæ supersunt omnia, iterum edenda curavit, præfationes, vitam auctoris nec non notitias, quæ ad historiam scriptorum pertinent addidit H. E. G. Paulus, Jéna, 1802-03. Éditions plus récentes: Gfrærer, 1830; C. Riedel, R. des Cartes et B. de Spinoza præcipua opera philos., Lips., 1843; C. H. Bruder, ibid., 1843-46; complétées par J. Van Vloten;

лософскую спекуляцію. Отлученный отъ общества синагогой, которая тщетно старалась вернуть его къ вѣрѣ отцевъ, онъ удалился сперва въ Ринсбургъ, потомъ въ Уорбургъ и, наконецъ, въ Гагу, гдѣ и окончилъ свою скитальческую жизнь въ бѣдности въ 1677 г. Любовь къ независимости заставила его отказаться отъ мѣста профессора философіи въ Гейдельбергскомъ университетѣ, предложеннаго ему курфюрстомъ Карломъ Людовикомъ. Въ Гагѣ онъ написалъ свои главныя сочиненія между 1660 и 1677 г. Въ 1663 г. онъ издалъ трактатъ: Renati Descartes principiorum philosophiæ Pars I et II more geometrico demonstratæ, и въ 1670 г. анонимное сочиненіе: Tractatus theologico-politicus, гдѣ онъ касается и разрѣшаетъ въ смыслѣ раціонализма вопросъ объ откровеніи, пророчествѣ, чудесахъ и свободномъ изслѣдованіи. Величайшее его твореніе Ethica more geometrico demonstrata и нѣкоторые другіе, не столь важные трактаты, были изданы послѣ его смерти другомъ его Людовикомъ Мейеромъ. Его Tractatus de Deo, homine, ejusque felicitate сталъ извѣстенъ ученымъ только въ 1852 г. (изданіе Ed. Bœhmer.) Біографіи его написаны Колерусомъ (1698 г. по голландски, въ 1706 по французски) и докторомъ Lucas (Амстердамъ 1719).

Система Спинозы, какъ она сформулирована въ Этикѣ, вышла изъ опредѣленія субстанціи, даннаго Декартомъ и изъ строгаго приложенія метода французскаго философа [2]). Исходя изъ опредѣленій субстанціи, аттрибута, модуса, подобно тому какъ математикъ исходитъ въ построеніи своей науки изъ опредѣленій линіи, плоскости, угла и пр., Спиноза выводитъ систему положеній, тѣсно связанныхъ между собою, систему, въ которой критикѣ можетъ быть подвергнуто только самое основаніе. Методъ Спинозы не есть нѣчто внѣшнее по отношенію къ его положеніямъ; онъ составляетъ неразрывное единство съ его философіей, составляетъ, такъ сказать, ея постоянную основу, а не случайную форму. Если послѣдователь Декарта трактуетъ о мірѣ, человѣкѣ и его страстяхъ more geometrico, то это потому, что онъ смотритъ на эти предметы совершенно также, какъ геометръ смотритъ на свои фигуры, и придаетъ предметамъ, изслѣдуемымъ философіею такое же

Ad B. de Sp. opera quæ supersunt omnia supplementum contin. tractatum de Deo et homine, etc, Amst., 1862. — Œuvres de Spinoza, trad. par Saisset. -- Biographies de Spinosa par Coler (1706) et par Lucas (La vie et l'esprit de Mr. Benoît de Spinosa, 1719). — Armand Saintes, Histoire de la vie et des ouvrages de Spinosa, Paris, 1842 — J. de Vloten, Baruch d'Espinoza, zyn leven en schriften, Amst., 1862.

[2]) Мы отнюдь не отрицаемъ вліяніе оказанное на интеллектуальное развитіе Спинозы еврейскою теологіей среднихъ вѣковъ, вліяніе которое несомнѣнно и въ которомъ даже смѣшно сомнѣваться. Вліяніе это и заставило его искать въ Декартѣ то, что онъ нашелъ; съ пантеистическимъ направленіемъ онъ приступилъ къ изученію французскаго философа. Но мы тѣмъ не менѣе утверждаемъ, что развитіе, данное имъ его идеѣ -- матери и особенно, что его методъ очень тѣсно примыкаетъ къ картезіанской философіи.

значеніе, какое геометръ придастъ предметамъ своей науки [3]). Какъ въ геометріи все безусловно и необходимо, какъ въ ней выводы неизбѣжно вытекаютъ изъ аксіомъ, такъ и нравственные и физическіе факты, которыми занимается философія, необходимо вытекаютъ изъ природы вещей. Спиноза также мало заботится объ этихъ конечныхъ цѣляхъ, какъ мало думаетъ геометръ о цѣли, для которой три угла тріугольника равняются двумъ прямымъ. Спиноза приходитъ къ математическому детерминизму не потому, что онъ употребляетъ геометрическій методъ, а наоборотъ, онъ его употребляетъ потому, что разсматриваетъ міръ, какъ геометръ, какъ детерминистъ. Какъ для Декарта, Платона и Пиѳагора, такъ и для него философія есть обобщенная математика. Но, хотя геометрическій методъ и присущъ его философіи, все таки ничто не мѣшаетъ исключить въ нашемъ изложеніи ея схоластическія принадлежности, взятые авторомъ Этики изъ началъ Эвклида. Мы ограничимся указаніемъ основныхъ положеній его системы.

I. ОПРЕДѢЛЕНІЯ.

Основныя понятія Спинозы суть: субстанція, аттрибутъ и модусъ. Подъ субстанціей я разумѣю, говоритъ онъ, то, что существуетъ само по себѣ и объясняется само изъ себя, т. е. то, что для существованія не нуждается ни въ чемъ иномъ, а для пониманія не нуждается ни въ какомъ другомъ понятіи [4]). Подъ аттрибутомъ я понимаю то, что разумъ познаетъ о субстанціи, какъ о составляющемъ ея сущность [5]). Подъ модусомъ я понимаю состоянія субстанціи, т. е. то, что существуетъ въ другомъ, черезъ что оно и понимается [6]).

II. ДЕДУКЦІИ.

1. *Теорія субстанціи.*

Изъ опредѣленія субстанціи слѣдуетъ: 1-е, что субстанція есть причина самой себя [7]); въ противномъ случаѣ она существовала бы по причинѣ, которая не есть она сама, слѣдовательно, она не была бы субстанціей; 2-е, что она безко-

---

[3]) Tractatus politicus, c. 1, § 4. — Éthique, предисловіе.

[4]) Éthique, I, Déf. 3: Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

[5]) Éth., I, Déf. 4: Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.

[6]) Éth., I, Déf. 5: Per modum intelligo substantiæ affectiones sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.

[7]) Éth., I, Prop. 7.

нечна [8]), ибо, еслибъ она была конечна, она стояла бы въ отношеніяхъ къ другимъ субстанціямъ, которыя бы ее ограничивали и отъ которыхъ, слѣдовательно, она бы зависѣла; 3-е, что она едина [9]), ибо еслибъ были двѣ субстанціи, то онѣ другъ друга ограничивали бы и перестали бы быть независимыми, т. е. не были бы субстанціями. Итакъ, субстанція только одна; она не зависитъ ни отъ чего другаго, но отъ нея все зависитъ [10]). Здѣсь Спиноза отступаетъ отъ философіи Декарта; но онъ отступаетъ отъ нея, потому что эта философія сама побуждаетъ къ этому. Дѣло въ томъ, что Декартъ уже намекалъ, что сообразно съ его опредѣленіемъ субстанціи, „одинъ только Богъ есть подлинная субстанція и что въ приложеніи къ другимъ существамъ этотъ терминъ не имѣетъ того смысла, какой заключается въ немъ въ приложеніи къ существу безконечному“ [11]). Но вмѣсто устраненія двусмысленности, Декартъ все таки продолжалъ называть конечныя вещи субстанціями и, чтобы отличить ихъ отъ Бога, онъ называлъ ихъ субстанціями сотворенными: между тѣмъ, уже въ силу его собственнаго опредѣленія субстанціи, субстанція сотворенная, относительная, конечная есть уже не субстанція. Нельзя называть субстанціей то, что существуетъ не само по себѣ; должно употреблять это названіе только для того, что одно существуетъ и понимается само изъ себя, т. е. для Бога. Богъ одинъ есть субстанція и субстанція есть Богъ. Такъ какъ субстанція или Богъ едина и не зависитъ ни отъ чего, то она абсолютно свободна въ томъ смыслѣ, что она опредѣляется сама собой. Ея свобода есть синонимъ необходимости, но эта необходимость вовсе не есть принужденіе [12]).

Дѣйствовать необходимо, значитъ получать побужденіе къ дѣйствію изъ самаго себя: дѣйствовать по принужденію значитъ побуждаться къ дѣйствію не по своей волѣ, но подъ вліяніемъ внѣшней причины. Для Бога также необходимо дѣйствовать и дѣйствовать именно такъ или иначе, какъ необходимо естественно кругу имѣть равные радіусы. Такъ какъ кругъ есть кругъ, то радіусы его равны между собой; такъ какъ субстанція есть субстанція, то она существуетъ въ модусахъ, но всетаки она свободна ибо ея модификаціи вынуждаются только ея природою и никакою внѣшней причиною. Абсолютная свобода исключаетъ одинаково и принужденіе, и произволъ [13]).

Субстанція вѣчна и необходима, или, говоря языкомъ схоластики, сущность ея включаетъ въ себѣ и бытіе. Она не можетъ быть индивидуумомъ,

---

[8]) Éth., I, Prop. 8.

[9]) Éth., I. Prop. 11 et suiv.

[10]) Монотеизмъ становится здѣсь монизмомъ. По монотеизму Богъ единъ, какъ Богъ, но онъ не единъ, какъ существо; монизмъ же Спинозы или пантеизмъ признаетъ Бога единымъ и какъ субстанцію, и какъ существо; онъ единственное существующее существо.

[11]) Principes, I, 51.

[12]) Éth., I, Prop. 17.

[13]) Ibid., Scholie.

не можетъ быть личностью, подобной Богу разныхъ религій; еслибъ она была такою, она была бы ограничена, а всякое ограниченіе есть относительное отрицаніе. Она — общая основа всѣхъ личныхъ существъ, но не ограниченное ни однимъ изъ нихъ. Она не обладаетъ ни разумомъ, ни волей [14]: и то, и другое предполагали бы личность. Такъ какъ она не разумна, то дѣйствуетъ не ради цѣлей, но производитъ вещи какъ ихъ дѣйствующая причина. Я утверждаю, говоритъ Спиноза, что мнѣніе, по которому всѣ вещи зависятъ отъ произволенія божія и все зависитъ отъ свободнаго выбора Бога (Декартъ, іезуиты, скотисты), ближе къ истинѣ, чѣмъ то мнѣніе, по которому Богъ дѣйствуетъ ради блага (sub ratione boni); съ этой точки зрѣнія,— на ней стоялъ Платонъ — кажется, что будто внѣ Бога и надъ нимъ есть нѣчто болѣе божественное, чѣмъ онъ, что-то такое, отъ чего онъ зависитъ, чему онъ подражаетъ, цѣль, къ которой онъ стремится. Не значитъ ли это подчинять Бога судьбѣ? Но, какъ мы уже указали, нѣтъ ничего болѣе нелѣпаго, чѣмъ это мнѣніе, и Богъ есть первая, единственная и абсолютно свободная причина и сущности, и бытія вещи [15]).

Называя Бога причиной міра, Спиноза придаетъ слову „причина" смыслъ совершенно различный отъ его обыкновеннаго значенія. У него идея причины смѣшивается съ идеей субстанціи; идея эффекта съ идеей состоянія, модуса, видоизмѣненія. По его мнѣнію, Богъ есть причина міра также, какъ яблоко есть причина своего краснаго цвѣта, какъ молоко причина бѣлизны, сладости, жидкости, а не такъ, какъ отецъ есть причина существованія сына, или солнце — причина теплоты. Отецъ есть трансцендентная и преходящая причина сына, который имѣетъ существованіе отдѣльное отъ него. Точно также и теплота, хотя и связана съ солнцемъ, имѣетъ существованіе отдѣльное отъ свѣтила, производящаго ее; она существуетъ внѣ его, рядомъ съ нимъ. Отношеніе Бога Спинозы къ міру — иное; онъ не трансцендентная и не временная, но имманентная причина [16]) его, т. е., если мы вѣрно понимаемъ Спинозу, его Богъ не есть причина міра въ собственномъ или общепринятомъ смыслѣ этого слова, причина дѣйствующая извнѣ, разъ и навсегда его создавшая; Богъ Спинозы есть постоянный субстратъ вещей, самая сущность вселенной [17]). Богъ Спинозы не есть ни временный творецъ міра, какъ учатъ дуализмъ и христіанство, ни отецъ міра, какъ принимаетъ каббалла и гностицизмъ; онъ есть самъ вселенная, разсматриваемая какъ causa sui, вѣчная вселенная. Слова Богъ и вселенная, обозначаютъ одно и тоже, т. е. природу, которая есть въ одно и то же время и источникъ всѣхъ существъ

---

14) Eth., I, Prop. 32 et Corollaires.

15) Éth., I, Prop. 33, Scholie, 2.

16) Éth., I, Prop. 18.

17) Идея имманентности у Спинозы заключаетъ въ себѣ разомъ и пребываніе и, если можно такъ выразиться, внутренность (interiorité), т. е., имманентный Богъ есть вмѣстѣ и внутренняя, и пребывающая причина вселенной.

(natura naturans sive Deus) и совокупность всѣхъ этихъ существъ, разсматриваемыхъ какъ ея дѣйствія, (natura naturata).

Философія Спинозы не акосмизмъ; она даже не пантеизмъ. Если Богъ есть отдѣльно существующій творецъ міра и его сущности, то философія Спинозы должна быть названа атеистической. Конечно, онъ говоритъ о Богѣ, о единствѣ Бога, объ интеллектуальной любви къ Богу, но, очевидно, не придаетъ этимъ словамъ общепринятаго смысла. Несомнѣнно также, что онъ совершенно искренно вѣритъ въ нѣчто вѣчное, безконечное, необходимое; но это нѣчто есть космическая субстанція.

2. *Теорія аттрибутовъ.*

Субстанція имѣетъ безчисленное множество аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый по своему выражаетъ сущность Бога [18]). Умъ человѣческій знаетъ изъ нихъ только два; протяженность и мышленіе Космическая субстанція протяженна и она мыслитъ [19]); она въ одно и то же время есть субстанція всѣхъ тѣлъ или матерія, и субстанція всѣхъ духовъ. Матерія и духъ не образуютъ, какъ въ первоначальномъ картезіанизмѣ, двухъ противуположныхъ субстанцій; это только два различныя способа познавать одну и ту же субстанцію, два различныя имени одной и той-же вещи. Каждый изъ аттрибутовъ субстанціи относительно безконеченъ. Субстанція же абсолютно безконечна въ томъ смыслѣ, что внѣ ея нѣтъ ничего; аттрибутъ же только относительно безконеченъ, т. е., безконеченъ въ своемъ родѣ [20]) Протяженность безконечна, какъ протяженность, а мышленіе безконечно, какъ мышленіе, но ни то, ни другое не безконечно абсолютно, такъ какъ рядомъ съ протяженностью стоитъ мышленіе, рядомъ съ мышленіемъ—протяженность, не считая аттрибутовъ субстанціи, которые намъ неизвѣстны. Субстанція, какъ таковая, есть совокупность всего, что есть; протяженность безконечная, какъ таковая, не заключаетъ въ себѣ всѣхъ существованій, такъ какъ кромѣ ея есть безконечное мышленіе и образуемые имъ духи; мышленіе также не есть вся совокупность существъ, такъ какъ рядомъ съ нимъ существуетъ протяженность и тѣла.

Съ перваго взгляда кажется труднымъ согласитъ теорію субстанціи съ теоріей аттрибутовъ. Дѣйствительно, согласно первой теоріи, субстанція есть ens absolute indeterminatum; согласно второй теоріи, она имѣетъ аттрибуты и даже безконечное число аттрибутовъ. Итакъ, Богъ Спинозы въ одно и то же время является существомъ не квалифицированнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ безконечно квалифицированнымъ. Предполагали, что Спиноза, по при-

---

[18]) Éth., I, Déf. 6.
[19]) Éth., II, Prop. 1 et 2.
[20]) Ibid., Explication.

мѣру неоплатониковъ и еврейскихъ теологовъ, отрицающихъ аттрибуты у Бога, разумѣетъ подъ аттрибутами не качества, присущія Богу, существу супрараціональному, непостижимому и неназываемому, но тѣ точки зрѣнія, съ которыхъ умъ познаетъ Бога, т. е., чисто субъективные, человѣческіе способы мышленія и выраженія. Аттрибутомъ въ точномъ смыслѣ, слѣдовательно, будетъ то, что человѣческое пониманіе приписываетъ Богу, придаетъ ему, прибавляетъ, такъ сказать, къ Богу, но вовсе не то, что объективно и реально (или какъ сказалъ бы Спиноза—формально) въ Богѣ; значитъ, разумъ понималъ бы субстанцію какъ мыслящую и протяженную, еслибъ даже она не была таковою. Опредѣленіе, данное Спинозой аттрибуту, (id quod intellectus de substantia percipit **tanquam** ejus essentiam constituens), благопріятно такому объясненію. По нашему мнѣнію, оно значитъ то, что интеллектъ познаетъ о субстанціи, какъ составляющее ея сущность; но оно могло бы также значить: что интеллектъ познаетъ о субстанціи, какъ будто составляющее ея сущность. Но, еслибъ это второе толкованіе было вѣрно, то Спиноза не могъ бы сказать, что субстанція есть протяженная и мыслящая и еще менѣе, что мы имѣемъ о ней адэкватную идею. Къ тому же совершенно безполезно понимать, по видимому, противорѣчивые тезисы Спинозы въ смыслѣ субъективизма или отрицанія аттрибутовъ для того, чтобы согласить ихъ, ибо на самомъ дѣлѣ противорѣчіе только кажущееся и происходитъ отъ недоразумѣнія. Знаменитое determinatio negatio est [21]) не значитъ, что опредѣленіе есть отрицаніе, но значитъ: ограниченіе есть отрицаніе. Называя Бога ens absolute indeterminatum, Спиноза не хочетъ этимъ сказать, что Богъ есть существо абсолютно неопредѣленное, существо, которое есть ничто, отрицательное существо, небытіе; но, напротивъ Спиноза хочетъ сказать, что онъ есть существо абсолютно неограниченное въ своихъ аттрибутахъ, существо съ абсолютно безконечными совершенствами, существо по преимуществу положительное, конкретное, реальное, т. е. соединяющее въ себѣ всѣ возможные аттрибуты и заключающее въ себѣ всѣхъ ихъ безгранично.

Спиноза, какъ будто для того, чтобы предупредить возраженія со стороны не допускающихъ аттрибутовъ [22]) у Бога, придаетъ Богу infinita attributa, что въ одно и тоже время означаетъ безконечные аттрибуты и безконечное количество ихъ. Такимъ образомъ Богъ не является уже существомъ имѣющимъ особенные аттрибуты, что сдѣлало бы изъ него особенное существо; онъ есть существо, соединяющее въ себѣ всѣ возможные атрибуты, совокупность бытія. Такъ какъ каждый божественный аттрибутъ образуетъ міръ, какъ протяженность образуетъ міръ матеріальный, а мышленіе—міръ духовный, то изъ предположенія безконечнаго

---

21) Epître L.

22) Которые говорятъ, что придавать Богу аттрибуты, значитъ ограничивать его.

количества божественныхъ аттрибутовъ слѣдуетъ заключить о безконечномъ количествѣ міровъ иныхъ, чѣмъ два извѣстные намъ міра, т. е., міровъ, которые не матеріальны и не духовны, которые не ограничены ни временемъ, ни пространствомъ, но которые подлежатъ другимъ условіямъ существованія, совершенно недоступнымъ уму человѣческому[23]). Эта мысль даетъ безпредѣльный просторъ воображенію и вмѣстѣ съ тѣмъ не противорѣчитъ вполнѣ разуму. Однако нужно прибавить, что на языкѣ вполнѣ точномъ infinita attributa означаетъ: безграничныя аттрибуты, но не безчисленные аттрибуты. Еслибъ Спиноза остановился на вопросѣ о томъ, имѣетъ ли абсолютное какіе либо иные аттрибуты, кромѣ протяженности и мышленія, то онъ, конечно, не употреблялъ бы двумысленнаго выраженія. Дѣйствительно, его „субстанція" только протяженная и мыслящая, но, какъ таковая, она безконечна.

Другое затрудненіе состоитъ въ слѣдующемъ: Спиноза отрицаетъ у Бога разумъ и волю; съ другой стороны онъ придаетъ ему мышленіе и говоритъ о безконечномъ умѣ Бога. Чтобы не видѣть въ этомъ двойственномъ утвержденіи явнаго противорѣчія, намъ нужно вспомнить, что еврейская и католическая теологія (а также и Декартъ) отрицаетъ у Бога дискурсивный разумъ, который, для достиженія своихъ цѣлей нуждается въ разсужденіи и анализѣ, и приписываетъ Богу интуитивный разумъ, νοῦς ποιητικός Аристотеля; особенно слѣдуетъ припомнить, что Богъ Спинозы не „творецъ природы", но сама природа. Природа дѣйствительно имѣетъ свою логику, но логику безсознательную; паукъ ткетъ свою паутину безъ малѣйшаго геометрическаго понятія; животный организмъ развивается, не имѣя ни малѣйшей сознательной идеи о физіологіи и анатоміи; природа мыслитъ, не зная, что она мыслитъ; мысль ея безсознательна; это инстинктъ, чудное ясновидѣніе, дѣйствующее лучше, чѣмъ разумъ, но, которое все-таки не есть собственно разумъ. Дѣлая различіе между cogitatio и intellectus[24]), Спиноза предчувствовалъ различіе, сдѣланное Лейбницомъ, между мышленіемъ и внутреннею апперцепціею.

Заслуга метафизики Спинозы, сравнительно съ первоначальнымъ картезіанствомъ, состоитъ въ томъ, что онъ понялъ, что мышленіе и протяженность не предполагаютъ необходимо двухъ противоположныхъ субстанцій; заслуга эта заключается въ плодотворной мысли о консубстанціальности пространства и мышленія, мысли, приготовляющей конкретный спиритуализмъ Лейбница. Утверждать, что одна и таже субстанція можетъ быть въ одно и то же время и субъектомъ мышленія и субъектомъ протяженности, это, по прекрасному выраженію Лейбница, значитъ, не быть въ точномъ смыслѣ ни матеріалистомъ, ни идеалистомъ; это значитъ, соединять въ одинъ высшій синтезъ то, что есть истиннаго въ этихъ крайнихъ теоріяхъ. Это не

---

[23]) Épitres LXVI et LXVII.

[24]) Éth., I, Prop. 31.

матеріализмъ: Спиноза отвергаетъ основное ученіе матеріализма, что мышленіе есть результатъ движенія матеріи, или, по его терминологіи есть модусъ протяженности. Каждый аттрибутъ, будучи безконеченъ и абсолютенъ въ своемъ родѣ, объясняется только черезъ себя же. Мышленіе не можетъ объясняться матеріей и движеніемъ (этимъ положеніемъ устраняется матеріализмъ); съ другой стороны, протяженность и движеніе, т. е., матерія не можетъ быть продуктомъ мышленія (этимъ устраняется идеализмъ Малебранша). Но мышленіе и протяженность, какъ аттрибуты, исключающіе другъ друга, принадлежатъ одной и той же субстанціи; разсматриваемые съ точки зрѣнія ихъ общей субстанціи, духъ и матерія есть одна и таже вещь (eadem res[25]); эти „аттрибуты субстанціи“ не стоятъ другъ къ другу въ отношеніяхъ зависимости; матерія не выше и не первоначальнѣе духа, но и мышленіе нисколько не превосходнѣе протяженности; они равны, такъ какъ каждый въ концѣ концевъ есть сама субстанція. Это тождество субстанціи, на которое не обратилъ вниманія Декартъ, объясняетъ координацію движеній тѣлесныхъ и „движеній“ душевныхъ въ человѣкѣ и въ животномъ. Одна и та же субстанція, или, лучше сказать, одно и то же существо, раскрываясь въ сферѣ физической и въ сферѣ нравственной, обнаруживается въ обѣихъ по однимъ и тѣмъ же законамъ и слѣдуетъ одному и тому же ритму: ordo idearum idem est ac ordo rerum[26]).

3. *Теорія модусовъ.*

Протяженность, модифицируясь, производитъ движеніе; мышленіе, модифицируясь, становится умомъ и волей; движеніе, умъ, воля, т. е., весь относительный міръ (natura naturata) суть модусы или состоянія субстанціи, или, что одно и тоже, состоянія ея аттрибутовъ. Кромѣ того, эти модусы также безконечны, какъ и аттрибуты, которыхъ они суть видоизмѣненія. Безконечные модусы образуютъ каждый безконечныя серіи конечныхъ модусовъ. Движеніе, т. е., безконечно модифицированная протяженность, производитъ ту безконечность конечныхъ модусовъ, которую мы называемъ тѣлами; умъ и воля, разнообразясь до безконечности, порождаютъ души, которыя суть частные и конечные умы и воли. Тѣла и души (идеи) не могутъ быть названы относительными субстанціями, (это было бы противорѣчіемъ in adjecto), ни безконечными модусами, но временными модусами или модификаціями космической субстанціи или, что одно и то же, модификаціями ея аттрибутовъ.

Различая безконечные и конечные модусы, Спиноза хочетъ сказать, что движеніе вѣчно, тогда какъ тѣлесныя формы, создаваемыя движеніемъ,

---

[25]) Éth., II, Prop. 7, Scholie.
[26]) Éth., II, Prop. 7.

имѣютъ начало и конецъ, и что вѣчно были умы и воли, но что всякій индивидуальный умъ имѣетъ ограниченную длительность. Тѣла или ограниченныя протяженности относятся къ безконечной протяженности, индивидуальные умы—къ безконечному уму и частныя воли—къ вѣчной волѣ, такъ же какъ наши мысли—къ нашей душѣ. Какъ онѣ существуютъ только черезъ душу и представляютъ только ея временныя модификаціи, такъ и эта душа, какъ и тѣло, существуетъ только черезъ субстанцію и есть ея временное видоизмѣненіе. Въ сравненіи съ „Богомъ" души и тѣла также мало суть субстанціи какъ отдѣльныя отъ насъ субстанціи не суть образуемыя наши мысли. На строго философскомъ языкѣ есть только одно существительное, все прочее — прилагательное. Субстанція есть причина самой себя, причина абсолютная, вѣчная, необходимая: модусъ случаенъ, преходящъ, относителенъ и только возможенъ. Субстанція необходима, т. е. она существуетъ, потому что существуетъ; модусъ случаенъ и только возможенъ, т. е., онъ существуетъ, потому что существуетъ нѣчто иное, и его можно мыслить не существующимъ.

Въ виду этого противоположенія неизмѣнной субстанціи и модусовъ, можно спросить, что же, по мнѣнію Спинозы, служитъ мѣриломъ реальности модуса. Дѣйствительно, модусъ не понятенъ безъ субъекта, безъ измѣняющейся субстанціи; но субстанція неизмѣнна, она не видоизмѣняется; итакъ, модусъ есть ничто; движеніе, перемѣна, космическій процессъ, отдѣльное существо, индивидуумъ, тѣло, душа, однимъ словомъ, natura naturata не существуетъ въ дѣйствительности. Но, этотъ выводъ, къ которому приходитъ Парменидъ и Зенонъ, не есть выводъ Спинозы. Онъ вмѣстѣ съ Гераклитомъ провозглашаетъ движеніе совѣчнымъ субстанціи; онъ дѣлаетъ изъ него безконечный модусъ. Вопреки закону противорѣчія, опираясь на опытный фактъ, онъ одновременно утверждаетъ неизмѣнность и вѣчную перемѣну сущаго. Въ этомъ столкновеніи, которое также старо, какъ и метафизика, въ этомъ столкновеніи спекуляціи и опытныхъ фактовъ, за Спинозою остается та заслуга, что онъ не жертвуетъ ни мыслью въ пользу реальности, ни опытомъ въ пользу разума; но онъ грѣшитъ тѣмъ, что скользитъ по затрудненію и не замѣчаетъ или не хочетъ замѣчать антиноміи, предоставляя новѣйшей спекуляціи обнаружить и разрѣшить эту антиномію. Какъ всякій интеллектуальный модусъ, душа человѣческая есть состояніе безконечнаго мышленія, тѣло человѣческое есть модификація безконечной протяженности. Такъ какъ интеллектуальный или идеальный порядокъ и реальный или матеріальный порядокъ параллельны между собой, то каждая душа соотвѣтствуетъ тѣлу и всякое тѣло соотвѣтствуетъ идеѣ. Слѣдовательно, душа есть сознательное изображеніе тѣла (idea corporis [27]). Это не значитъ, что душа есть тѣло, сознающее

---

[27]) Éth., II, Prop. 13.

себя; тѣло не можетъ быть сознающимъ субъектомъ, такъ какъ мышленіе не можетъ происходить изъ протяженности, а протяженность изъ мышленія. У Спинозы, какъ и у Декарта, тѣло есть только протяженность, а душа — только мышленіе: но тѣло есть объектъ мышленія или души, и нѣтъ мышленія, знанія, нѣтъ души безъ тѣла. Душа не имѣетъ сознанія о себѣ, она idea mentis только при томъ условіи, чтобы быть idea corporis или лучше сказать, idea affectionum corporis [28]).

Ощущеніе есть тѣлесный феноменъ; оно — принадлежность животнаго и человѣческаго организма и происходитъ отъ высшей организаціи этихъ тѣлъ. Напротивъ, воспріятіе или сознаніе ощущенія есть наоборотъ фактъ духовной области; онъ состоитъ въ томъ, что въ то время, когда тѣло аффицировано ощущеніемъ, душа создаетъ себѣ образъ или идею этого ощущенія. Одновременность этихъ двухъ явленій, какъ мы уже замѣтили, объясняется тождественностью субстанціи души и субстанціи тѣла. Душа есть всегда то же, что и тѣло; хорошо организованному мозгу соотвѣтствуетъ необходимо хорошая душа [29]). Согласно тому же закону (тождества идеальнаго и реальнаго порядка), интеллектуальное развитіе параллельно физическому развитію. Тѣлесныя ощущенія сперва смутны, неопредѣленны: этимъ смутнымъ ощущеніямъ не развившагося организма отвѣчаютъ смутныя идеи, или лучше сказать образы; и разумъ, на этой стадіи психическаго или физическаго развитія—ничто иное, какъ воображеніе. Воображеніе есть источникъ предразсудковъ, иллюзій, ошибокъ: оно возбуждаетъ въ насъ вѣру въ существованіе общихъ идей, независимо отъ индивидуумовъ, вѣру въ конечныя причины, управляющія твореніемъ вещей, въ безтѣлесныя души, въ божество съ человѣческими формами и человѣческими страстями, въ свободную волю и въ другіе идолы [30]).

Разумъ, въ противоположность воображенію, производитъ не смутныя и не адэкватныя идеи, но даетъ ясныя, точныя понятія, соотвѣтствующія ихъ объекту. Критерій истины заключается въ самой истинѣ и въ свойственной ей очевидности. Тотъ, кто обладаетъ истиннымъ познаніемъ, знаетъ, что оно истинно, и не можетъ сомнѣваться [31]). Тому, кто возразилъ бы, что фанатизмъ также увѣренъ, что въ немъ истина, и также исключаетъ сомнѣніе и неувѣренность, Спиноза отвѣтилъ бы, что отсутствіе сомнѣнія не есть еще положительная увѣренность. Истина истинна сама по себѣ. Она становится таковой не въ силу какихъ либо аргументовъ, ибо въ такомъ случаѣ она зависѣла

---

[28]) Éth., II, Prop. 23: Mens seipsam non cognoscit nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit. — Читатель замѣтитъ что Спиноза не говоритъ: corporis affectiones, но corporis affectionum ideas percipit, до того имъ еще владѣетъ въ психологіи дуализма Декарта.

[29]) Éth., III, Prop. 2, Scholie.

[30]) Éth., II, Prop. 36; Prop. 40, Schol.; Prop. 48; III, Prop 2, Scholie.

[31]) Éth., II, Prop. 43.

бы отъ этихъ аргументовъ, но она только себѣ одной обязана своей царственной властью. Какъ свѣтъ въ одно и то же время обнаруживается самъ и обнаруживаетъ мракъ, такъ истина есть въ одно и то же время и норма для себя, и критерій ошибки [32])

Воображеніе представляетъ вещи такими, каковы онѣ по отношенію къ намъ; разумъ знаетъ ихъ такими, каковы онѣ сами въ себѣ. Объектомъ неадэкватной идеи служитъ феноменъ; адэкватная идея выражаетъ самую сущность вещи, то, что она есть какъ съ точки зрѣнія всеобщаго и въ своихъ отношеніяхъ къ вселенной. Воображеніе въ высокой степени эгоистично и антропоморфично; оно думаетъ сдѣлать человѣческое мѣриломъ всего существующаго Разумъ возвышается надъ личнымъ я; онъ смотритъ съ точки зрѣнія вѣчнаго, всеобщаго и все относитъ къ Богу. Всякая идея, относимая къ Богу [33]), т. е. объектъ, который сознается какъ модусъ безконечнаго существа, истинна. Одно изъ свойствъ ума—исключать идею случая и понимать связь вещей какъ необходимость. Идея случая, подобно многимъ другимъ не адэкватнымъ идеямъ, есть продуктъ воображенія тѣхъ, кто незнаетъ реальныхъ причинъ и необходимой связи вещей. Необходимость, это первый постулатъ разума, лозунгъ истинной науки [34]). Воображеніе теряется въ подробностяхъ явленій, разумъ схватываетъ ихъ единство. Единство и консубстанціальность всѣхъ вещей, вотъ второй постулатъ разума. Съ точки зрѣнія разума, свободнаго отъ оковъ фантазіи, не существуетъ универсаловъ въ смыслѣ средневѣковаго реализма, и роды суть ничто иное, какъ абстракціи, овеществленныя воображеніемъ: съ одной стороны, существуютъ общія идеи, въ смыслѣ номинализма (notiones communes), съ другой стороны—общіе законы, неизмѣнныя и необходимыя правила, по которымъ факты вытекаютъ одни изъ другихъ. Наконецъ, разумъ отвергаетъ конечныя причины и признаетъ только дѣйствующія причины.

Истинный объектъ разума, его основная идея, это идея Бога или идея безконечной и необходимой субстанціи, по отношеніи къ которой все остальное только акциденція. Спиноза даетъ утвердительный отвѣтъ на вопросъ о возможности имѣть адэкватную идею безконечнаго Существа; но онъ отрицаетъ за нами возможность представить себѣ Бога путемъ воображенія, и сознается въ своей неспособности къ тому. Но эта неспособность не есть недостатокъ; напротивъ, было бы ошибкой и очень крупной ошибкой представлять себѣ Бога и смѣшивать это несовершенное представленіе съ тѣмъ понятіемъ безконечнаго существа, которое имѣетъ разумъ [35]).

Воля или способность дѣятельности не различается существенно отъ

---

[32]) Ibid., Scholie.

[33]) Éth., II, Prop. 32.

[34]) Éth., I, Prop. 29.

[35]) Éth., II, Prop. 47 et Shholie.

ума [36]). Она ничто иное, какъ стремленіе разума удерживать идеи, которыя ему пріятны и освободиться отъ тѣхъ, которыя ему непріятны. Желаніе — это есть идея, утверждающая или отрицающая себя.

Тождественныя по своей сущности, воля и разумъ параллельны въ своемъ развитіи. Воображенію, представляющему вещи согласно нашимъ впечатлѣніямъ, соотвѣтствуетъ въ области практической страсть, инстинктивное движеніе, которое, или влечетъ насъ къ объекту, или отвлекаетъ отъ него. Когда то, что представляетъ намъ воображеніе, способно придать большую напряженность физической и нравственной жизни, или иначе, когда то, что намъ представляетъ воображеніе, пріятно и влечетъ насъ къ себѣ, то эта, вполнѣ элементарная форма хотѣнія называется желаніемъ, любовью, радостью, удовольствіемъ. Когда же, наоборотъ, предметъ воображенія намъ непріятенъ, потому что онъ по своей природѣ можетъ уменьшить наше существо, то такая форма есть отвращеніе, ненависть, страхъ, страданіе.

Въ практической сферѣ высшему пониманію соотвѣтствуетъ воля, въ точномъ смыслѣ этого слова т. е., воля, освѣщаемая разумомъ и опредѣляющаяся не пріятнымъ, но истиннымъ. Только на этой ступени воля, еще совершенно пассивная на ступени инстинкта, становится активной способностью. Мы дѣйствуемъ въ строго философскомъ смыслѣ всякій разъ только тогда, когда въ насъ, или внѣ насъ происходитъ фактъ, которому мы служимъ полной причиной (adaequata), или, другими словами, всякій разъ когда въ насъ, или внѣ насъ, внѣ нашей природы вытекаетъ нѣчто такое, что можетъ быть ясно и опредѣленно объяснено только этой нашей природой. Мы пассивны, когда въ насъ, или внѣ насъ происходитъ нѣчто такое, чему мы только отчасти служимъ причиной [37]). Страдать, переносить—это не значитъ совсѣмъ не дѣйствовать; это значитъ только быть ограниченнымъ въ своей дѣятельности. Мы страдаемъ, по скольку мы части міра, модусы Божественнаго существа. Богъ или вселенная не можетъ страдать, потому что онъ не ограниченъ. Онъ чистый актъ, абсолютная дѣятельность.

Въ страсти человѣкъ—существо страждущее, т. е. ограниченное, безсильное, рабъ вещей. Онъ можетъ освободиться и стать дѣятельнымъ только черезъ разумъ. Понять міръ, значитъ стать свободнымъ отъ него. Все понять, значитъ быть безгранично свободнымъ. Страсть исчезаетъ, какъ только у меня является ясное понятіе о ней [38]). Свобода въ мысли, и только въ ней. Мысль также относительно пассивна, по скольку она ограничена воображеніемъ; но она можетъ освободиться отъ власти воображенія постояннымъ стараніемъ, неуклонными усиліями. Такъ какъ свобода только въ

---

[36]) Éth., II, 49, Coroll.: Voluntas et intellectus unum et idem sunt.
[37]) Éth., III, Prop. 2.
[38]) Éth, III, Prop. 59; V, Prop. 3.

мысли, то наше пониманіе вещей есть мѣра нашей нравственности. Нравственно то, что развиваетъ умъ; безнравственно то, что помрачаетъ или ограничиваетъ его [39]).

Добродѣтель заключается въ переходѣ отъ страдательнаго состоянія къ дѣятельности, отъ инстинкта къ разуму. Такъ какъ добродѣтель состоитъ только въ дѣятельности, то не можетъ быть пассивной добродѣтели. Ненависть, злоба, зависть — не единственные пороки. Страхъ, надежда, даже сострадание и симпатія, съ точки зрѣнія Спинозы, уже не добродѣтели.

Дѣйствительно, надежда сопровождается чувствомъ страха: состраданіе — чувствомъ жалости, симпатія — чувствомъ страданія. Гдѣ есть жалость, боль, страданіе, тамъ есть ущербъ нашему физическому и нравственному существу вслѣдствіе сокращенія нашихъ дѣятельныхъ силъ, ослабленія нашей нравственной энергіи, т. е. нашей добродѣтели. Добродѣтель — это энергія ума. Чувство, сопровождающее ее, непремѣнно радостное, такъ какъ оно есть чувство нашей нравственной силы; добродѣтель всегда радостна и тамъ гдѣ нѣтъ радости, не можетъ стать рѣчи о добродѣтели.

Поэтому человѣкъ, желающій подчинить свою жизнь законамъ разума, будетъ стараться возвыситься надъ жалостью [40]). Онъ также, какъ и всякій другой, и даже болѣе всякаго другаго прійдетъ на помощь къ своимъ нуждающимся братьямъ, но онъ сдѣлаетъ это по принципу, по разуму, а не изъ жалости. Такимъ образомъ онъ будетъ дѣйствительно дѣятеленъ, дѣйствительно силенъ, дѣйствительно добродѣтеленъ (въ первоначальномъ смыслѣ латинскаго слова: virtus). Онъ будетъ силенъ, потому что его не будетъ сокрушать зрѣлище человѣческихъ бѣдствій, а сокрушаться отъ этого зрѣлища онъ не будетъ потому, что онъ знаетъ, что всякая вещь исходитъ изъ необходимости, присущей природѣ Бога и по неизмѣннымъ законамъ.

Тотъ, кто вполнѣ проникся этой истиною, не найдетъ ничего стоющаго ненависти, смѣха, презрѣнія или жалости. Часто человѣкъ, слишкомъ легко поддающійся ощущеніямъ жалости, увлекается и совершаетъ поступки, въ которыхъ раскаявается впослѣдствіи; мы никогда не можемъ знать, хорошо ли какое либо дѣйствіе, вызванное мимолетнымъ душевнымъ волненіемъ; къ тому же слезы часто обманчивы. Конечно, здѣсь дѣло идетъ о человѣкѣ, который живетъ по разуму: тотъ, который ни по принципу, ни по чувству состраданія не стремится придти на помощь своимъ собратамъ, всегда и совершенно справедливо будетъ считаться существомъ искаженнымъ [41]). Если ничто, соединенное съ болью, страданіемъ, страстью, не достойно называться добродѣтелью, ибо добродѣтель есть синонимъ энергіи, дѣятельной силы, то нравственная подавленность и раскаяніе могутъ быть разсматриваемы также

---

[39]) Éth., IV, Prop. 26 et 27. — Срав. этику Сократа (§ 14).
[40]) Éth., IV, Prop. 50.
[41]) Éth. IV, Stholie.

какъ и состраданіе [42]). Кающійся вдвойнѣ достоинъ сожалѣнія, вдвойнѣ несчастливъ, безсиленъ, порочень.

Выводъ отсюда тотъ, что добродѣтель есть ничто иное, какъ человѣческая природа, по скольку она способна производить нѣкоторыя дѣйствія, которыя не могутъ быть объяснены иначе, какъ законами этой природы [43]). Мы нравственны, когда дѣйствуемъ, безнравственны, когда страдаемъ. Добродѣтель и могущество это синонимы.

Мы видимъ, что теорія морали Спинозы совершенно послѣдовательно вытекаетъ изъ его метафизическихъ принциповъ. Точно также какъ всѣ существа исходятъ изъ всеобщаго Существа (Субстанція, Богъ или Природа) по вѣчнымъ и необходимымъ законамъ, такъ и дѣйствія каждаго существа вытекаютъ изъ его особенной природы съ математической необходимостью. Каково дерево, таковъ и плодъ. Если Клитемнестра преступна, а Эдипъ несчастливъ, то это потому, что природа супруги Агамемнона неизбѣжно влечетъ ее къ преступленію, а природа Ѳивскаго царя безусловно располагаетъ его къ цѣлому ряду преступныхъ дѣяній, которыя въ свою очередь вызываютъ цѣлый рядъ бѣдствій. Тѣ же самые законы управляютъ физическимъ и нравственнымъ міромъ. Одинъ изъ современниковъ, объясняющихъ Спинозу, говоритъ слѣдующее. „Нѣтъ существеннаго различія между дѣяніями человѣка, движеніями звѣря и явленіями природы. Человѣкъ то же животное за исключеніемъ нѣкоторыхъ рѣдкихъ моментовъ: его влечетъ кровь, инстинктъ. Необходимость подгоняетъ и животное двигается, нравственное есть переводъ физическаго“. Съ этой точки зрѣнія, въ точномъ значеніи этого слова, нѣтъ грѣха; грѣхъ предполагаетъ соотвѣтственный долгъ, который долженъ быть и могъ быть исполненъ, но который не былъ исполненъ; но съ точки зрѣнія детерминизма Спинозы, все, что можетъ быть совершено, совершается, и все, что совершается, совершается необходимо, т. е., должно совершаться. Совершенно не точно говорить о порокахъ человѣчества; каждый есть то, что онъ долженъ быть или, лучше сказать, чѣмъ онъ обязанъ быть, ибо онъ таковъ, какимъ создала его природа, а что дѣлаетъ природа, то хорошо сдѣлано [44]).

Детерминизмъ дѣлаетъ насъ оптимистами и ведетъ, путемъ совершенствованій, къ той безкорыстной любви къ міру, которая за каждою вещью признаетъ ея цѣну въ совокупности существованій, къ той amor intellectualis Dei—т. е. къ философской любви къ природѣ, которая есть вершина добродѣтели. Это чувство существенно отличается отъ того, что называютъ любовью къ Богу въ религіи. Эта любовь имѣетъ своимъ предметомъ воображаемое существо и соотвѣтствуетъ той элементарной ступени

---

[42]) Éth, IV, Prop. 53 et 54.

[43]) Éth., IV, Déf. 8.

[44]) Tractatus politicus, I, 4.

ума, которую мы назвали воображеніемъ. Этотъ Богъ религіи—индивидуумъ, личность, какъ и мы, способный, какъ и всякая дѣйствительная и живая личность, къ любви, гнѣву, ревности: любовь, которую мы чувствуемъ къ нему, есть чувство личное, смѣсь любви и страха, радости и безконечной ревности; счастье, которое онъ намъ даетъ, очень далеко отъ совершеннаго блаженства, къ которому мы стремимся. Философская же любовь къ Богу есть чувство вполнѣ безкорыстное; предметъ его не есть дѣйствующій произвольно индивидуумъ, отъ котораго мы ждемъ милостей, но существо, стоящее выше и любви, и ненависти.

Этотъ Богъ не любитъ такъ, какъ люди; ибо любить, значитъ испытывать удовольствіе, а испытывать удовольствіе—значитъ чувствовать себя усилившимся, увеличившимся, достигнувшимъ большаго могущества; но существо, безконечно совершенное не можетъ усиливаться [45]). Оно точно также чуждо и ненависти, ибо ненавидѣть—значитъ страдать, страдать же —значитъ чувствовать уменьшеніе своего существа, что невозможно для Бога. Съ другой стороны ненависть, которую нѣкоторые испытываютъ въ отношеніяхъ къ Богу, ропотъ, который они себѣ позволяютъ противъ него, возможны только съ религіозной точки зрѣнія, когда Богъ разсматривается какъ личность, дѣйствующая произвольно. Ненавидѣть можно только личность, нельзя же серьезно ненавидѣть Бога, разсматриваемаго какъ необходимый порядокъ вещей, какъ вѣчная и невольная причина всего, что есть. Философъ можетъ только любить Бога или, по крайней мѣрѣ, чувствовать по отношенію къ нему состояніе удовлетворенія, мира, полной покорности. Вотъ, это полное подчиненіе мыслителя высшему закону, это примиреніе души съ необходимостями жизни, эту безграничную покорность природѣ вещей и называетъ Спиноза интеллектуальною любовью къ Богу [46]), источникомъ вѣчнаго блаженства. Въ этомъ чувствѣ sui generis, различіе между Богомъ и душой, между субстанціей и модусомъ сглаживается до такой степени, что предметъ любимый становится любящимъ субъектомъ, и наоборотъ. Интеллектуальная любовь человѣка къ Богу, это любовь Бога къ самому себѣ [47]). Благодаря этой „замѣняемости выраженій“, душа человѣческая, подверженная уничтоженію, по скольку она въ своихъ функціяхъ связана съ жизнью тѣла [48]), безсмертна въ томъ, что въ ней есть божественнаго, т. е., въ интеллектѣ. Безсмертіе души заключается не столько въ безконечномъ существованіи личности [49]), какъ въ сознаніи ея, что она вѣчна въ своей субстанціи. Увѣренность въ томъ, что субстанція нашей личности вѣчна потому, что она есть

---

[45]) Éth., V, Prop. 17.
[46]) Éth., V, Prop. 32, Corollaire.
[47]) Éth., V, Prop. 36.
[48]) Éth., V, Prop. 21.
[49]) Éth., V, Prop. 34, Scholie.

Богъ, изгоняетъ изъ души философа всякій страхъ смерти и наполняетъ ее чистой радостью

Все вышеизложенное сводится къ слѣдующему: Такъ какъ субстанція есть то, что существуетъ само по себѣ и только по себѣ, то ни тѣла, ни души не могутъ быть названы субстанціями: и тѣ, и другія существуютъ посредствомъ божественной дѣятельности. Одинъ Богъ существуетъ самъ по себѣ и только по себѣ; а потому есть только одна субстанція, Богъ или Природа. Эта безконечная субстанція имѣетъ два безконечныхъ аттрибута: протяженность и мышленіе. Протяженность, модифицируясь, производитъ тѣла; мышленіе, видоизмѣняясь до безконечности, производитъ души. Вотъ въ сущности философія Спинозы. Необходимость и радостное самоотреченіе: въ этихъ двухъ словахъ все ея этическое содержаніе.

Мы указали на ея преимущества передъ философіей Декарта. Сводя къ одному общему источнику духъ и матерію, душу и тѣло, она уничтожаетъ дуализмъ съ одной стороны физическаго міра, совершенно лишеннаго идеальнаго содержанія, и съ другой — исключительно интеллектуальнаго порядка вещей, міра абстрактныхъ сущностей, безтѣлесныхъ, не причастныхъ реальному космосу, также какъ этотъ послѣдній предполагается непричастнымъ сферѣ чистой мысли. Міръ единъ; правда, онъ заключаетъ два элемента, вѣчно различные, которые не могутъ объясняться одинъ другимъ: мышленіе и матерія, но эти два элемента, хотя и различны, не раздѣльны, ибо они не субстанціи, но аттрибуты одной и той же субстанціи. Всякое движеніе, т. е. всякая модификація безконечной протяженности соотвѣтствуетъ мысли, т. е. модификаціи безконечнаго мышленія и vice versa, всякая мысль неизбѣжно сопровождается параллельнымъ фактомъ въ области физіологической. Нѣтъ ни мысли безъ матеріи, ни матеріи безъ мысли Ученіе Спинозы устанавливаетъ тѣсное соотношеніе двухъ элементовъ бытія, но избѣгаетъ смѣшенія ихъ, какъ это дѣлаютъ, съ противоположныхъ точекъ зрѣнія, матеріализмъ и идеализмъ.

Не смотря на это преимущество, ученіе Спинозы представляетъ одно серьезное затрудненіе, которое, повидимому, говоритъ въ пользу Декартовскаго дуализма. Ученіе Спинозы утверждаетъ, что одинъ и тотъ же предметъ (субстанція) въ одно и тоже время есть протяженный, и мыслящій т. е. не протяженный: этимъ утвержденіемъ явно нарушается законъ противорѣчія. Предвидя возраженіе, Спиноза объявляетъ въ противоположность Декарту, что матеріальная субстанція, какъ субстанція, точно также недѣлима, какъ и духовная субстанція [50]); такимъ образомъ онъ приготовляетъ рѣшеніе Лейбница, но съ другой стороны продолжаетъ, вмѣстѣ съ Декартомъ, называть

---

[50]) Éth., I, Prop. 13, Coroll.: Ex his sequitur nullam substantiam et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem.

матеріальную субстанцію протяженностью (res extensa) [51]). Но недѣлимая протяженность есть противорѣчіе in adjecto.

Чтобы избѣгнуть затрудненія, чтобы доказать, что нѣтъ противорѣчія въ признаніи, что одна и та же вещь можетъ быть въ одно и то же время, субъектомъ мысли и субъектомъ тѣлеснаго существованія и чтобы такимъ образомъ утвердить торжество конкретнаго спиритуализма, нужно было, чтобы Лейбницъ провозгласилъ истину, теперь элементарную въ физикѣ, что сущность матеріи не протяженность, а сила Въ утвержденіи, что одна и та же вещь протяженна и непротяженна заключается противорѣчіе; но его уже нѣтъ въ утвержденіи, что одна и та же вещь есть сила и мысль, перцепція и влеченіе.

§ 56.

Лейбницъ.

Жизнь Лейбница, подобно его философіи, составляетъ противоположность жизни Спинозы. Тогда какъ знаменитый еврей амстердамскій былъ бѣденъ, непризнанъ и преслѣдуемъ до послѣдняго дня своей жизни, Лейбницъ зналъ жизнь только съ пріятной стороны. Осыпанный всѣми дарами природы и счастія, любившій титулы и почести не менѣе наукъ и истины, Лейбницъ сдѣлалъ блестящую карьеру въ качествѣ юрисконсульта, дипломата и энциклопедиста—ученаго, которая и отразилось въ извѣстномъ девизѣ его Теодицеи: „все къ лучшему въ лучшемъ изъ возможныхъ міровъ.“

Родившись въ 1646 г. въ Лейпцигѣ, Лейбницъ умеръ 14 ноября 1716 года библіотекаремъ и тайнымъ совѣтникомъ герцога Іоанна—Фридриха Ганноверскаго, придворнымъ совѣтникомъ, имперскимъ барономъ и пр. и пр.

Главныя сочиненія его по философіи суть: Meditationes de cognitione, veritate et ideis (1684); Lettres sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue (au Journal des savants 1691); Nouveaux Essais sur l'entendement humain (en réponse á l'Essai de Locke); Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, посвященное Софіи Шарлоттѣ, королевѣ прусской; la Monadologie (1714); Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison (1714); наконецъ, его Correspondance [1]) (переписка).

---

51) Éth., II, Prop. 2.

1) Эти сочиненія, большею частью небольшія по объему, были соединены и изданы слѣд. издателями: Raspe (Amsterdam et Leipzig, 1765), Louis Dutens (Genève, 1768), J. Ed. Erdmann (Berlin, 1840), M. Foucher de Careil (Œuvres de Leibniz, publiées pour la pre-

По мнѣнію Декарта и Спинозы, тѣла суть ничто иное какъ протяженности, духи—ничто иное какъ мысли. Между мыслью и протяженностью нѣтъ взаимодѣйствія. Такъ какъ тѣло есть ничто иное, какъ тѣло, и такъ какъ оно не имѣетъ никакого прямаго отношенія къ душѣ, поэтому то, что происходитъ въ немъ, можетъ объясняться только физическими причинами; съ другой стороны, такъ какъ духъ не имѣетъ ничего общаго съ тѣломъ, потому происходящее въ душѣ можетъ объясняться только ея идеями. Этому дуализму Лейбницъ противопоставляетъ свою теорію Монадъ: названіе и мысль этой теоріи, кажется, заимствованы изъ трактатовъ Бруно, озаглавленныхъ De monade, etc. и De triplici minimo (1591).

Теорія его основана на томъ, что въ сферѣ физической и въ сферѣ нравственной есть серія явленій, не зависящихъ исключительно ни отъ мысли, ни отъ протяженности. Какъ объяснить мыслью тѣ тысячи малыхъ представленій [2]), которыя не поддаются никакому анализу, какъ объяснить эти не ясныя и смутныя чувства, которыя не могутъ быть опредѣлены, словомъ все то, что есть въ душѣ, но ускользаетъ отъ сознанія [3]). Развѣ душа не имѣетъ состояній, въ которыхъ она лишена ясныхъ представленій, какъ напримѣръ, когда мы теряемъ сознаніе, или когда нами овладѣваетъ сонъ безъ сновидѣній? Въ этихъ состояніяхъ или душа не существуетъ, или она существуетъ, но подобно тѣлу, т. е., не сознавая себя. Слѣдовательно, въ душѣ есть нѣчто иное, кромѣ сознательной мысли; есть безсознательная жизнь, которая составляетъ связь между ею и міромъ физическимъ [4]).

Съ другой стороны, что же такое притяженіе, отталкиваніе, теплота, свѣтъ, если матерія есть косная протяженность и только это? Эти факты не могутъ быть ни объяснены, ни отрицаемы картезіанствомъ. Чтобы быть послѣдовательнымъ, оно должно вполнѣ отрицать, съ одной стороны, порядокъ и жизнь въ мірѣ тѣлъ, съ другой присутствіе въ душѣ всѣхъ идей, всѣхъ ощущеній, всѣхъ хотѣній, которыя мгновенно ускользаютъ отъ сознанія и отъ вниманія, чтобы снова появиться при первомъ внѣшнемъ или внутреннемъ возбужденіи; картезіанство должно утверждать безъ колебаній, что въ мірѣ матеріальномъ нѣтъ ничего не протяженнаго, а въ мірѣ духовномъ ни-

---

mière fois d'aprés les manuscrits originaux, Paris, 1859 ss.) и Paul Janet (Paris, 1866, avec la Correspondance de Leibniz et d'Arnauld). — Изданіе, начатое Onno Klopp'омъ не продолжалось. — Nourrisson, La philosophie de Leibniz, Paris, 1860. — Относительно ученія Лейбница о матеріи и монадахъ смот. Hartenstein, Commentatio de materiæ apud Leibnizium notione, Lips, 1846. — О Теодицеѣ см. J. Bonifas, Étude sur la Theodicée de Leibniz, Pa is, 1863. — О предустановленной гармоніи см. Hugo Sommer, De doctrina quam de harm. præst. L. proposuit, Gott. 1864; etc. etc.

[2]) Nouveaux Essais, Avant-propos.

[3]) Monadologie, § 14.

[4]) Nouveaux Essais, I. II, ch. 9 et 19. — Principes de la nature et de la grâce, § 4.

чего не сознаваемаго. Но для того, кто глубже проникаетъ въ изученіе вещей, протяженности недостаточно для объясненія чувственныхъ явленій.

Протяженность, какъ ее понимаютъ послѣдователи Декарта, есть пассивное состояніе, равносильное инерціи и смерти. Изъ этого слѣдуетъ, что пока протяженность, понимаемая такимъ образомъ, разсматривается, какъ сущность матеріи, до тѣхъ поръ дѣятельность, движеніе, жизнь, вездѣ въ ней встрѣчающіяся, остаются неразрѣшимымъ вопросомъ.

Протяженность есть, конечно, состояніе; но это состояніе предполагаетъ усиліе, силу, которая распростирается, силу сопротивленія и распространенія въ одно и то же время. Матерія по существу своему есть сопротивленіе, т. е., дѣятельность, ибо говорить о сопротивленіи—значитъ говорить о дѣятельности. За состояніемъ (протяженностью) стоитъ актъ, который безпрерывно воспроизводится, возобновляется (протяженіе). Если такое-то бо́льшее тѣло движется съ бо́льшимъ трудомъ, чѣмъ другое меньшее, то это потому, что бо́льшее тѣло имѣетъ бо́льшую силу сопротивленія. То, что кажется инерціей, безсиліемъ, есть въ сущности слѣдствіе болѣе напряженной жизни, большаго усилія. Итакъ, сущность тѣлесности—не протяженность, но сила распространенія, дѣятельная сила [5]. Картезіанская физика, имѣя своимъ предметомъ инертныя массы и мертвыя тѣла, отождествляется съ механикой и геометріей; но природа можетъ быть объяснена только посредствомъ метафизическаго понятія, которое было бы выше чисто математическихъ и механическихъ понятій; и самыя начала механики, т. е. первые законы движеній имѣютъ высшее происхожденіе, чѣмъ то, которое можетъ дать чистая математика [6]). Это высшее понятіе, которое не зависитъ ни отъ математики, ни отъ механики — это с и л а. Эта сила пассивнаго сопротивленія составляетъ матерію. Что же касается до протяженности, то она ничто иное, какъ отвлеченіе; она предполагаетъ нѣчто растягивающееся, распространяющееся, продолжающееся. Протяженность и есть распространеніе этого нѣчто. Молоко напр. есть протяженность или распространеніе (d i f f u s i o n) бѣлизны; брилліантъ — протяженность или распространеніе твердости; тѣло вообще есть протяженность матеріяльности. Отсюда видно, что въ тѣлѣ есть нѣчто предшествующее протяженности [7]) (сила распространяться, простираться). Истинная метафизика не знаетъ тѣхъ мнимыхъ, безполезныхъ и не дѣятельныхъ массъ, о которыхъ говорятъ Картезіанцы. П о в с ю д у д ѣ я т е л ь н о с т ь. Н ѣ т ъ т ѣ л а б е з ъ д в и ж е н і я; н ѣ т ъ с у б с т а н ц і и б е з ъ н а п р я ж е н і я [8]).

---

[5]) L e t t r e s u r l a q u e s t i o n d e s a v o i r s i l'e s s e n c e d u c o r p s c o n s i s t e d a n s l'é t e n d u e (éd. Erdmann, p. 113).

[6]) I b i d.

[7]) E x a m e n d e s p r i n c i p e s d e M a l e b r a n c h e (Erdmann, p. 692).

[8]) É c l a i r c i s s e m e n t d u n o u v e a u s y s t è m e d e l a c o m m u n i c a t i o n d e s u b s t a n c e s, p. 132.

Сила воспринимаема только въ своихъ дѣйствіяхъ; сама по себѣ она неощущаема и не матеріальна: но такъ какъ она есть сущность матеріи, то, слѣдовательно, сущность матеріи невещественна [9]). Важность этого заключенія очевидна, такъ какъ имъ въ принципѣ устраняется дуализмъ міра физическаго и нравственнаго. Составляя сущность всего протяженнаго, сила сама не протяженна; слѣдовательно, она недѣлима и проста; сверхъ того она еще и первична, такъ какъ вещи, которыя одни сложны, суть производныя, произошли; наконецъ, она неразрушима, потому что, будучи простою, она не можетъ быть и разложена. Только чудо моглобы уничтожить ее.

До сихъ поръ Лейбницъ описываетъ силу также, какъ Спиноза—субстанцію и казалось-бы, что вся разница между имъ и его предшественникомъ — въ словахъ. Но вотъ и различіе. „Субстанція" Спинозы безконечна и едина, „сила" Лейбница — ни то, ни другое. Еслибы была одна единственная субстанція всего, то эта субстанція была бы также и единственною силою; она одна могла-бы дѣйствовать изъ себя, и все, что не она, было-бы безсильнымъ, коснымъ, страдательнымъ или вѣрнѣе — вовсе не существовалобы. Но въ дѣйствительности имѣетъ мѣсто обратное. Мы видимъ, что духовныя существа дѣйствуютъ самодѣятельно и съ сознаніемъ личной отвѣтственности; мы видимъ также, что всякое тѣло оказываетъ сопротивленіе дѣйствію другихъ тѣлъ и составляетъ, слѣдовательно, особую силу. Можнобы привести въ поддержку спинозизма, что присущія вещамъ силы суть только части той единой силы; но это немыслимо, ибо сила, по существу своему, недѣлима. Безусловный монизмъ Спинозы, сглаживающій все безконечное разнообразіе индивидуальныхъ силъ, есть совершенное извращеніе природы вещей, доктрина худшаго рода [10]). Гдѣ дѣйствіе—тамъ и дѣйствующая сила; но дѣятельность присуща всѣмъ вещамъ; всякая составляетъ особый центръ дѣятельности. Слѣдовательно, есть столько-же простыхъ, недѣлимыхъ и первичныхъ силъ, сколько вещей.

Эти первичныя силы или монады можно сравнить съ физическою точкою и математическою; но онѣ отличаются отъ первой тѣмъ, что не протяженны, а отъ второй тѣмъ, что имѣютъ объективную реальность. Лейбницъ называетъ ихъ метафизическими точками или точками субстанцій [11]), (вмѣстѣ и точными, какъ точка математическая, и реальными, какъ, точка физическая) формальными точками, формальными атомами, субстанціальными формами (въ схоластическомъ смыслѣ) стремясь выразить, что всякая изъ нихъ составляетъ индивидуумъ, независимый отъ остальныхъ монадъ, самодѣятельный и опредѣленный въ своей

---

[9]) Срав. Plotin et Giordano Bruno.

[10]) De ipsa natura, sive de vi insita actionibusque creaturarum, § 8. Cf. Lettre II à M. Bourguet.

[11]) Nouveau système de la nature, § 11.

формѣ, въ характерѣ и въ образѣ бытія лишь своею собственною дѣятельностью.

Все, совершающееся въ монадѣ, есть ея собственное дѣло и ничто изъ происходящаго въ ея нѣдрахъ не есть произведеніе внѣшняго воздѣйствія. Одаренная самодѣятельностью, самобытностью, исключающею всякое воздѣйствіе извнѣ, она отлична отъ всѣхъ другихъ монадъ и отлична — на всегда. Она не можетъ слиться съ чѣмъ-бы то ни было инымъ, она остается вѣчно только самой собою (principium distinctionis). Въ ней нѣтъ оконъ, черезъ которыя что-нибудь могло-бы войти или выйти[12]. Отличная отъ всѣхъ другихъ монадъ и замкнутая въ себѣ, всякая монада есть какъ-бы особый міръ, довлѣющій себѣ, независящій ни отъ чего внѣ его, обнимающій безконечность, выражающій въ себѣ вселенную[13]). Отсюда слѣдуетъ, что въ мірѣ нѣтъ двухъ существъ, совершенно во всемъ сходныхъ.

Но существуетъ ли вообще вселенная съ точки зрѣнія монадологіи? Если всякая монада составляетъ отдѣльный міръ, независимый отъ другихъ существъ, если ни одна монада не имѣетъ оконъ, черезъ которыя могла бы воспринимать извнѣ и производить во внѣ какое-бы то ни было вліяніе, если не существуетъ и тѣни взаимодѣйствія между индивидуумами, то во что обращается вселенная съ ея единствомъ? Этому единству Спиноза принесъ въ жертву реальность индивидуумовъ; но не впадаетъ-ли Лейбницъ въ противоположную крайность? Въ его предпосылкахъ не является-ли столько-же вселенныхъ, сколько атомовъ? И Лейбницъ скорѣе обходитъ, чѣмъ разрѣшаетъ это затрудненіе, съ которымъ необходимо сталкивается всякій атомизмъ. Онъ разбилъ, раздробилъ, измельчилъ вселенную-монолитъ Спинозы; откуда-же добудетъ онъ цементъ для того, чтобы связать эти безконечно-малые осколки, чтобы возстановить ἓν καὶ πᾶν.

Это связующее начало Лейбницъ видитъ въ аналогіи монадъ и въ предуставленной гармоніи. Если каждая монада и отлична отъ всѣхъ другихъ, тѣмъ не менѣе между ними сохраняется аналогія, какъ бы родственное сходство. Всѣ онѣ сходятся въ томъ, что одарены представленіемъ и стремленіемъ (appetitio) — Шопенгауэръ скажетъ волею. И тѣ, которыя занимаютъ послѣднія ступеньки въ лѣстницѣ существъ, также какъ и самыя высокія, совершенныя, суть одинаково силы, энергіи, души[14]). **Существуютъ только души**, а то, что мы называемъ тѣломъ, протяженнымъ, есть лишь неясное представленіе, феноменъ, доступное чувствамъ проявленіе силы, т. е. невещественнаго. Такимъ образомъ навсегда устраняется картезіанскій, католическій и древній дуализмъ безсмысленной матеріи и духа чуждаго природѣ. Здѣсь соединяется все,

---

[12]) Monadologie, § 7.

[13]) Nouveau système de la nature, § 16.

[14]) Monadologie, §§ 19, 66, 82.

что есть хорошаго въ гипотезахъ Эпикура и Платона, величайшихъ матеріялистовъ и величайшихъ идеалистовъ [15]. Матерія есть отношеніе, но отношеніе исключенія, отношеніе отрицательное, не выражающее положительнаго образа бытія монады, что очень хорошо передается отрицательнымъ опредѣленіемъ непроницаемости; на оборотъ, мышленіе (перцепція) и стремленіе (апетиція) суть положительные аттрибуты монады, выражающіе, ея постоянный способъ бытія. Это суть аттрибуты не только монадъ высшихъ но и всѣхъ монадъ безъ исключенія. Лейбницъ усиленно настаиваетъ на универсальности представленія [16]); тѣмъ-же, кто возражаетъ, что низшія существа не мыслятъ, онъ отвѣчаетъ, что существуетъ безконечное множество степеней представленія и что нѣтъ необходимости, чтобы оно было уже и ощущеніемъ [17]). Пристрастіе его къ этому парадоксу тѣмъ сильнѣе, чѣмъ упорнѣе настаиваютъ картезіанцы на отрицаніи всякой аналогіи между человѣческимъ мышленіемъ и интеллектуальными проявленіями у животныхъ. Представленія низшихъ существъ безконечно малы, смутны, безсознательны, тогда какъ представленія человѣка ясны и сознательны; вотъ и все различіе между душой и духомъ, между представленіемъ и сознаніемъ.

Представленія монады не выходятъ, конечно, за предѣлы ея самой. Не имѣя „оконъ, черезъ которыя что либо могло бы войти или выйти", она можетъ представлять лишь саму себя. Даже мы, высшія монады, представляемъ не иное что, какъ собственное свое существо, и только о немъ имѣемъ прямое познаніе. Міръ внѣшній, въ собственномъ смыслѣ слова, намъ совершенно недоступенъ, а то, что мы называемъ внѣшнимъ міромъ, есть въ сущности только непроизвольная проэкція того, что совершается въ насъ. Если тѣмъ не менѣе мы знаемъ о томъ, что совершается внѣ насъ, если мы имѣемъ перцепцію (не прямую) внѣшняго міра, то это объясняется тѣмъ, что мы, какъ всѣ монады вообще, — подобія вселенной, а потому и совершающееся въ насъ есть изображеніе въ миніатюрѣ того, что совершается въ большихъ размѣрахъ въ макрокосмѣ. Изъ того, что монада прямо представляетъ только саму себя, только собственное содержаніе, слѣдуетъ, что она будетъ имѣть тѣмъ совершеннѣйшую перцепцію о вселенной, чѣмъ болѣе совершенное и адэкватное подобіе космоса представляетъ она сама. Иначе говоря, чѣмъ совершеннѣе представленіе монады о вселенной, тѣмъ совершеннѣе ея представленіе о себѣ самой. Если человѣческая душа имѣетъ ясную и отчетливую идею о мірѣ, то это потому, что она сама есть болѣе точное и вѣрное подобіе (idea) вселенной, чѣмъ душа животнаго или растенія [18]).

---

15) Réplique aux réflexions de Bayle, p. 186

16) Ad Des Bosses Epist. III: Necesse est omnes entelechias sive monades perceptione præditas esse.

17) Lettre à M. Desmaiseaux.

18) Réplique aux réflexions de Bayle, p. 184. — Monadologie, §§ 56-62. — Principes de la nature et de la grâce, § 3.

Всѣ монады представляютъ и перцепируютъ, словомъ, воспроизводятъ вселенную, но въ различной степени и всякая на свой ладъ. Существуетъ градація воспроизведенія вселенной существами, ее составляющими, градація совершенства монадъ. Въ іерархіи, слагающейся такимъ образомъ, болѣе совершенныя монады управляютъ, менѣе совершенныя повинуются. Сообразно съ этимъ устанавливается различіе между индивидуумами физическими, какихъ представляетъ намъ природа, и индивидуумами метафизическими, или монадами, изъ которыхъ первые состоятъ Растеніе, животное, человѣкъ—не единичныя монады, не индивидуумы въ метафизическомъ смыслѣ, но аггрегаты монадъ, изъ которыхъ во всякомъ одна царствуетъ, а другія повинуются. Господствующая или центральная монада есть то, что мы называемъ душою растенія, животнаго, человѣка; высшія или подчиненныя монады, группирующіяся около нея, образуютъ то, что мы называемъ тѣломъ Всякое живое тѣло, съ удареніемъ говоритъ Лейбницъ [19]), имѣетъ одну господствующую энтелехію, которая есть душа животнаго, а члены этого живаго тѣла наполнены въ свою очередь другими живыми существами, растительными, животными, изъ которыхъ всякое имѣетъ опять свою энтелехію или господствующую душу. Всякая монада, еще говоритъ онъ [20]), есть зеркало вселенной, сообразно своей точкѣ зрѣнія, сопутствуемая множествомъ другихъ монадъ, образующихъ ея организованное тѣло, въ которомъ она есть господствующая монада [21]).

Во всякомъ случаѣ въ силу автономіи монадъ, преобладаніе этой господствующей монады только идеальное; оно вовсе не есть реальное дѣйствіе, испытываемое отъ нея монадами подчиненными [22]). Въ свою очередь и повиновеніе служебныхъ монадъ совершенно самопроизвольно. Онѣ не потому подчиняются господствующей, чтобы та вынуждала подчиненіе, но потому, что собственная природа побуждаетъ ихъ къ этому. [23]) Въ образованіи организма низшія монады самопроизвольно группируются вокругъ болѣе совершенныхъ, которыя, въ свою очередь, собираются также свободно вокругъ монады господствующей. Этотъ ходъ образованія организма можно—бы сравнить съ такимъ построеніемъ храма, гдѣ колонны самопроизвольно установились бы на должныхъ мѣстахъ, капителями вверхъ, цоколями внизъ. Неорганическое тѣло, скала, жидкая масса точно также суть аггрегаты монадъ, но безъ центральной, господствующей монады. Тѣла эти

---

19) Monadologie, § 70.

20) Lettre à M. Dangicourt, p. 746.

21) Extrait d'une letre à M. Dangicourt, p. 746. — Monadologie, § 70.

22) Monadologie, § 51.

23) Ad Des Bosses Epist. XXX: Substantia agit quantum potest, nisi impediatur; impeditur autem etiam substantia simplex, sed naturaliter non nisi intus a se ipsa.

не бездушны, потому что каждая изъ образующихъ ихъ монадъ есть вмѣстѣ тѣло и душа; но онѣ кажутся бездушными, потому что ихъ составныя монады, равныя между собой, не повинуются одной управляющей монадѣ, сохраняя между собой какъ-бы равновѣсіе.

Въ виду этихъ предпосылокъ казалось-бы, что проблемма о взаимодѣйствіи души и тѣла должна рѣшиться въ системѣ Лейбница очень просто и естественно Протяженіе и мышленіе здѣсь — не субстанціи сами по себѣ, взаимно отрицающія и исключающія одна другую, но отдѣльные аттрибуты одной и той же субстанціи. Слѣдовательно, повидимому, не представляло бы ничего естественнѣе, какъ допустить прямую связь между явленіями духовными и физическими. Въ дѣйствительности ничего подобнаго мы однако не находимъ, и метафизика Лейбница оказывается передъ этой капитальной задачей также безсильною, какъ и картезіанизмъ. Въ самомъ дѣлѣ, связь о которой мы говоримъ, была-бы вполнѣ естественною, еслибы индивидуумъ — напр. человѣкъ — былъ единичною монадою, нематеріяльная сущность которой представлялась-бы душею, а чувственное проявленіе тѣломъ. Если бы подъ тѣломъ разумѣлся вещественный элементъ, присущій самой монадѣ - царицѣ, нужно помнить, что всякая монада, а слѣд. и господствующая или душа по — преимуществу, есть вмѣстѣ и душа, и тѣло, въ такомъ случаѣ ничего не было-бы законнѣе, какъ говорить о взаимодѣйствіи души и тѣла. Но индивидуумъ физическій, какъ мы видѣли, не есть единичная монада; это монада, окруженная другими монадами, и эти—то послѣднія, эта группа подчиненныхъ душъ и составляютъ, собственно говоря, тѣло индивидуума. Но у монады „нѣтъ оконъ" и если внутри одной монады,—напр. монады господствующей, можетъ и должно существовать между ея послѣдовательными состояніями отношеніе причинности, то между двумя отдѣльными монадами — оно невозможно.

Такимъ образомъ и у Лейбница также мало какъ у Декарта можетъ быть рѣчь о прямомъ и реальномъ дѣйствіи господствующей монады на подчиненныя, души на тѣло. Здѣсь только видимость дѣйствія. Въ ощущеніи душа какъ бы испытываетъ воздѣйствіе отъ тѣла, и въ свою очередь части тѣла движутся такъ, какъ-бы опредѣлялись въ этомъ движеніи хотѣніями души. Въ дѣйствительности же ни съ той, ни съ другой стороны не происходитъ вмѣшательства. Ничто изъ находящагося въ душѣ, никакая воля, напр., не можетъ „проникнуть" въ монады, образующія тѣло; слѣдовательно, нѣтъ никакого прямаго воздѣйствія души на тѣло; рука движима не актомъ воли. Ничто изъ находящагося въ тѣлѣ не можетъ „проникнуть" въ господствующую монаду: и слѣдовательно, нѣтъ никакихъ впечатлѣній, приходящихъ къ душѣ путемъ чувствъ. но всѣ наши идеи прирождены. Если кажется, будто душа и тѣло вліяютъ другъ на друга, если одно приходитъ въ движеніе, когда другая хочетъ, если одна перцепируетъ и сознаетъ, когда другое испытываетъ физическое впечатлѣніе, то все это совершается, благодаря *предуставленной гармоніи*, въ силу которой составныя монады тѣ-

ла необходимо согласуются съ монадой—душой, подобно тому какъ будутъ необходимо согласоваться двое часовъ, совершенно одинаково устроенныхъ и точно свѣренныхъ [24]).

Ученіе о предуставленной гармоніи въ одномъ существенномъ отношеніи разнится отъ системы окказіонализма Послѣдняя допускаетъ спеціальное вмѣшательство Божества всякій разъ, когда требуется согласовать душу и физическій организмъ,—вмѣшательство, состоящее въ томъ, чтобы регулировать душу по состояніямъ тѣла, или тѣло по хотѣніямъ души, подобно часовщику, постоянно ставящему одни часы по другимъ По Лейбницу-же, согласіе движеній тѣла съ состояніями души есть слѣдствіе совершенства созданія Творца, подобно тому какъ вѣчное согласіе двухъ совершенныхъ часовъ было-бы дѣломъ мудрости устроившаго ихъ механика. Тѣ, кто допускаютъ постоянное вмѣшательство Творца въ ходъ его дѣла, обращаютъ его въ неловкаго часовщика, неспособнаго устроить совершенный механизмъ и вынужденнаго постоянно подправлять то, что имъ однажды сдѣлано. Богъ нетолько не вмѣшивается постоянно, но онъ вовсе никогда не вмѣшивается. „Ньютонъ же и его послѣдователи, говоритъ Лейбницъ [25]) имѣютъ странное понятіе о Богѣ и его Твореніи. По ихъ мнѣнію, Богу нужно время отъ времени заводить свои часы, чтобы они не остановились. Онъ какъ-бы не имѣлъ достаточно соображенія, чтобы устроить вѣчное движеніе. По ихъ мнѣнію, эта машина, построенная Богомъ, даже настолько несовершенна, что онъ обязанъ иногда прибѣгать къ чрезвычайнымъ средствамъ, чтобы почистить ее или даже починить, подобно тому какъ чинитъ свою работу часовщикъ, который тѣмъ худшій мастеръ, чѣмъ чаще вынужденъ прибѣгать къ поправкамъ и починкамъ... . По моей же системѣ тѣла дѣйствуютъ такъ, какъ если бы не существовало душъ, а души—какъ еслибы не существовало тѣлъ; оба же вмѣстѣ дѣйствуютъ такъ, какъ еслибы одно вліяло на другое [26])."

Можетъ быть [27]), съ точки зрѣнія теологической Лейбницево ученіе о предуставленной гармоніи предпочтительнѣе гипотезы вмѣшательства и постояннаго содѣйствія Божія, но оно не болѣе картезіанской теоріи способно удовлетворить философскую пытливость. Сказать, что душа и тѣло согласуются въ своихъ с отвѣтственныхъ состояніяхъ по силѣ предуставленной гармоніи, значитъ сказать, что нѣчто есть, потому что оно есть; здѣсь

---

[24]) Second éclaircissement du systéme de la communication des substances, p 133-134.

[25]) Lettre à Clarke, p. 746.

[26]) Monadologie, § 81.

[27]) Говоримъ можетъ быть, потому что Лейбницу можно возразить, что длящееся чудо, утверждаемое картезіанизмомъ, не есть чудо въ смыслѣ насильственнаго переворота естественнаго хода вещей, конечно потому что оно длящееся. Съ этой точки зрѣнія предуставленная гармонія, чудо, совершившееся разъ навсегда въ началѣ вещей, есть концепція, философски уступающая картезіанской гипотезѣ.

незнаніе, какъ объяснить фактъ скрывается за видимостью науки, превзошедшей будто-бы всѣ теоріи предшественниковъ; въ виду же похвалъ, расточаемыхъ друзьями Лейбница и самымъ Лейбницемъ его системѣ, не знаешь, чему болѣе удивляться, наивной-ли смѣлости Лейбница, или простотѣ его поклонниковъ.

Мы признали вмѣстѣ съ Лейбницемъ градацію представленія монадами вселенной: одна монада представляетъ ее лучше, чѣмъ другая. Это предполагаетъ монаду низшую, воспроизводящую вселенную элементарнѣйшимъ образомъ, и монаду высшую, воспроизводящую наиболѣе совершенно: степень положительную и превосходную. Между этими крайними предѣлами развивается безконечная цѣпь промежуточныхъ монадъ. Въ линіи, соединяющей оба предѣла, каждая монада представляетъ отдѣльную точку, а вмѣстѣ съ этимъ и—особую точку зрѣнія. Каждая изъ нихъ, какъ такая, отлична отъ всѣхъ другихъ. Но число монадъ безконечно. Тк. обр. на линіи, соединяющей самую низшую монаду съ самой высшей, т. е. на линіи съ обѣихъ сторонъ ограниченной и не безконечной, является безконечное множество точекъ зрѣнія. Отсюда слѣдуетъ, что промежуточныя разстоянія между этими точками зрѣнія безконечно малы, что различіе между двумя сосѣдними монадами нечувствительно (discrimen indiscernibile).

При помощи начала непрерывности [28]) пополняются скачки, пробѣлы, предполагаемые между царствами минеральнымъ и растительнымъ, растительнымъ и животнымъ [29]), исчезаютъ не переходимыя разстоянія и безусловные противоположности; покой отнынѣ представляется безконечно малымъ движеніемъ, темнота—безконечно малымъ освѣщеніемъ, парабола—эллипсомъ, одинъ изъ центровъ котораго находится на безконечномъ разстояніи, перцепція у растенія—безконечно-смутной мыслью [30]). Пропасть, вырытая картезіанизмомъ между животнымъ и человѣкомъ, наполняется, и животное обращается въ несовершеннаго человѣка, растеніе — въ несовершенное животное. Лейбницъ конечно чуждъ мысли о человѣкѣ, какъ объ усовершенствованномъ животномъ. Всякая монада вѣчно остается равна себѣ, а слѣдовательно, душа растенія не можетъ превратиться въ душу животную, или душа животнаго -- въ человѣческую, Но не подлежитъ сомнѣнію, что его ученіе о предсуществованіи монадъ, въ связи съ ученіемъ о ихъ безконечномъ развитія, логически приводитъ къ дарвинизму. „Я признаю, пишетъ онъ къ Des Maizeaux [31]), существованіе столь-же древнее, какъ и существованіе міра, не только за душами животныхъ, но и вообще за всѣми монадами или простыми субстанціями, образующими сложныя явленія“. . . —

---

[28]) Théodicée, § 348.

[29]) Lettre IV à M. Bourguet.

[30]) Nouveaux Essais, Avant-propos.

[31]) Éd. Erdmann, p. 676.

а нѣсколько строчекъ выше онъ говоритъ: „я вѣрю въ предсуществованіе человѣческихъ душъ не какъ душъ разумныхъ, но какъ чувственныхъ только, — достигшихъ высшей ступени, т. е. разумности лишь послѣ того, какъ человѣкъ, котораго онѣ должны были одушевить, былъ зачатъ“. Нельзя болѣе категорически выразить мысль, что человѣкъ уже предсуществовалъ въ животномъ. Повидимому, даже Лейбницевы „души“ предсуществуютъ уже, въ видѣ зародышей, въ мірѣ неорганическомъ. Въ состояніи предсуществованія, говоритъ онъ, монада, которая станетъ душою, совершенно обнажена [32]), лишена тѣла, т. е. той группы соединенныхъ монадъ, которыя будутъ ей служить органами, и поэтому находится въ состояніи какъ-бы обморока. Такимъ образомъ состояніе, въ которомъ находятся монады, предназначенныя быть душами человѣка или животныхъ, отъ начала вещей до своего воплощенія, со всѣхъ сторонъ аналогично состоянію одушевленныхъ тѣлъ.

Вступленіе въ дѣйствительную жизнь или воплощеніе не есть метампсихоза или метасоматоза, если разумѣть подъ этими выраженіями введеніе души въ тѣло, образовавшееся помимо ея участія. Также не можетъ быть разсматриваема съ этой точки зрѣнія и жизнь будущая. Въ силу предустановленной гармоніи развитіе души и тѣла параллельно и все-таки, несмотря на отсутствіе реальнаго и непосредственнаго общенія между монадой господствующей и подчиненными, составляющими ея тѣло, между послѣднимъ и душою существуетъ соотношеніе идеальное. Съ ограниченіемъ, приведеннымъ на с. 248, не будетъ неточностью назвать душу архитекторомъ тѣла. Какая угодно душа не можетъ дать себѣ безразлично любое тѣло, ни любое тѣло — служить ей органомъ. У всякой души соотвѣтствующее ей тѣло [33]). Но если здѣсь нѣтъ метасоматоза въ смыслѣ вступленія души въ совершенно уже сложившееся тѣло, то есть метаморфоза, и — метаморфоза вѣчная [34]). Душа мѣняетъ свое тѣло, но постепенно [35]). Въ силу начала непрерывности, ничто не совершается скачками, но во всемъ и вездѣ существуютъ нечувствительные переходы.

Будущая жизнь, какъ сознательная и личная, не будетъ безтѣлесною. Человѣческія какъ и всякія другія души никогда не бываютъ безъ какого-либо тѣла: одинъ Богъ, какъ чистая дѣятельность, совершенно свободенъ отъ него [36]). Господствующая монада, подобно всѣмъ другимъ монадамъ, будучи „первична“, не знаетъ ни рожденія изъ ничего при вступленіи въ настоящую жизнь, ни разрушенія — при выходѣ изъ нея. „То, что мы называемъ рожденіемъ, представляетъ лишь явленіе развитія и роста, то, что называемъ смертью — явленіе обратнаго сокрытія, сокращенія. Соб-

---

[32]) Monadologie, § 24.

[33]) Это выраженіе у Лейбница можетъ имѣть лишь фигуральное значеніе, такъ какъ между душою и тѣломъ не признается никакого дѣйствительнаго отношенія.

[34]) Principes de la nature et de la grâce, § 6.

[35]) Monadologie, § 72.

[36]) Nouveaux Essais sur l'entendement humain, II, 12.

ственно говоря, нѣтъ ни рожденія, ни смерти, и можно сказать, что неразрушима не только душа, но и самое животное, хотя его машина частію и погибаетъ“ [37]. Что касается до душъ разумныхъ, то возможно допустить переходъ ихъ по выходѣ изъ настоящей жизни, „на болѣе обширное поприще.“ Къ тому-же ихъ безсмертіе не есть слѣдствіе особаго божественнаго предпочтенія, не составляетъ привиллегіи человѣческой природы, но представляетъ метафизическую необходимость, всеобщій фактъ, обнимающій всѣ царства природы. Подобно тому, какъ каждая монада также стара, какъ міръ, и каждая „такъ же, живуча, такъ же субстанціальна, такъ же абсолютна, какъ и вся цѣлость сотворенныхъ существъ“ [38]. Растеніе, червякъ такъ же непрекратимы какъ и человѣкъ, ангелъ, архангелъ [39]. Смерть всегда остается лишь переломомъ въ вѣчной жизни, станціей на безконечномъ пути развитія монады.

Мы встрѣтились и у Лейбница съ протяженной и мыслящей субстанціей Спинозы; но у Лейбница она превратилась въ силу распространенія и представленія и размножилась до безконечности; мы встрѣчаемся у него также и съ понятіемъ о модусѣ и съ детерминизмомъ Спинозы, но преобразованными согласно ученію о субстанціальности индивидуумовъ. Не смотря на свое постоянное тождество, монада непрерывно развивается. Лейбницъ считаетъ „признаннымъ, что всякое существо подлежитъ измѣненію, а слѣдовательно и сотворенная монада, и даже, что это измѣненіе во всякой изъ нихъ непрерывно.“ [40]) Состояніе души, какъ и тѣла, есть состояніе измѣненія, стремленія, пожеланія. Это вѣчное измѣненіе и составляетъ жизнь. Въ послѣдовательности слагающихъ ее состояній, всякое изъ нихъ есть логическое послѣдствіе предшествующаго и основаніе слѣдующаго. „Всякое настоящее состояніе простой субстанціи есть естественное слѣдствіе предшествовавшаго, такъ что настоящее чревато будущимъ“ [41].

---

[37]) Monadologie, § 77.

[38]) Nouveau systéme de la nature, § 16.

[39]) Ad Wagnerum; p. 467: Non est quod quis ex hac doctrina consequentias periculosas vereatur: quum potius theologia naturalis vera, veritati revelatæ non solum non repugnans, sed etiam mirifice favens, ex meis principiis pulcherrima ratione demonstretur. Qui vero brutis animas, aliisque materiæ partibus omnem perceptionem et organismum negant, illi divinam majestatem non satis agnoscunt, introducentes aliquid indignum Deo et incultum, nempe vacuum Deo et incultum, nempe vaccuum metaphysicum.. Qui vero animas veras perceptionemque dant brutis, et tamen animas eorum naturaliter perire posse statuunt, etiam demonstrationem nobis tollunt, per quam ostenditur mentes nostras naturaliter perire non posse, et in Socinianorum dogma incidnnt. qui animas non nisi miraculose seu per gratiam conservari putant, nature autem perire debere arbitrantur; quod est theologiam naturalem maxima sui parte mutilare.

[40]) Monadologie, § 10.

[41]) Monadologie, § 22.

Такимъ образомъ относительно человѣческой души не можетъ быть рѣчи о произвольной свободѣ (liberum arbitrium indifferentiae). Въ системѣ Лейбница всякая монада или субстанція свободна въ томъ же смыслѣ, какъ и единая субстанція Спинозы, т. е. въ томъ смыслѣ, что не опредѣляется ничѣмъ инымъ, какъ самой собою; но, будучи независима отъ всякой детерминаціи о тѣлѣ, она еще отнюдь не независима отъ собственной природы, не свободна по отношенію къ самой себѣ. Детерминизмъ Лейбница относится къ детерминизму Спинозы, какъ детерминизмъ св. Ѳомы къ предестинаціонизму св. Августина: оставляя всякій личный духъ въ положеніи „какъ бы маленькаго божества въ своей области", онъ смягчаетъ все, что въ монистическомъ фатализмѣ претитъ нравственному чувству; однако онъ не отказывается отъ примѣненія къ фактамъ нравственнаго міра, подобно физическимъ явленіямъ, закона причинности и достаточнаго основанія. „Я всегда далекъ, говоритъ онъ, отъ взглядовъ Брадвардина, Виклефа, Гоббеса и Спинозы, но слѣдуетъ всегда оказывать должное признаніе истинѣ" [42]), а эта истина есть автономный детерминизмъ: ничто не опредѣляетъ дѣйствій души, помимо ея самой и предшествующихъ ея дѣйствій.

Но если каждая монада подобна маленькому божеству въ своей области, если каждая есть маленькое абсолютное, то во что обращается у Лейбница Божество большое, безусловное въ настоящемъ смыслѣ. Основываясь на томъ, что намъ пока извѣстно изъ его ученія о монадахъ, можно бы предполагать, что онъ замѣняетъ монотеизмъ Декарта и пантеизмъ Спинозы своего рода политеизмомъ, монархическое представленіе вселенной — родомъ міровой республики, управляемой закономъ Гармоніи. Но если такова и была, можетъ быть, его задняя мысль, то не такова его экзотерическая доктрина. Гармонія, управляющая вселенною, есть гармонія, предуставленная Богомъ; она сама не безусловное. Монады, „которыя суть истинные Атомы Природы и Элементы сущаго" [43]), тѣмъ не менѣе сотворены [44]). Онѣ неразрушимы, но чудо можетъ уничтожить ихъ [45]). Это значитъ, что онѣ ни абсолютно первичны, ни абсолютно вѣчны, словомъ, что онѣ не самое абсолютное, но зависятъ отъ Божества, первичнаго единства или простой первобытной субстанціи, отъ котораго всѣ сотворенныя или производныя монады происходятъ или рождаются посредствомъ постоянныхъ, послѣдовательныхъ, такъ сказать, искръ [46]). Такимъ образомъ, мы имѣемъ монады сотворенныя съ одной стороны, и Монаду не сотворенную, Монаду монадъ — съ другой; однѣ конечны и относительны, другая безконечна и безусловна.

---

[42]) Théodicée, II.
[43]) Monadologie, § 3.
[44]) Ibid., § 47.
[45]) Monadologie, § 6.
[46]) Ibid., § 47.

Эта Лейбницева Монада монадъ не есть, какъ у Бруно, сама вселенная, разсматриваемая какъ безконечная; она есть реальный Богъ, отличный отъ вселенной, и доказательства его бытія Лейбницъ почерпаетъ изъ начала достаточнаго основанія. „Этого достаточнаго основанія существованія вселенной нельзя искать въ ряду случайныхъ вещей, т. е. тѣлъ и представленій о нихъ души; ибо такъ какъ матерія равнодушна сама по себѣ къ движенію или покою и къ такому или иному движенію, то въ ней и невозможно видѣть основаніе движенія вообще, а тѣмъ болѣе — опредѣленнаго движенія. И производя настоящее движеніе, находимое въ матеріи, отъ предшествующаго, а послѣднее снова отъ предшествующаго, мы нисколько не подвигаемся, какъ далеко ни восходили-бы въ этомъ ряду, потому что прежній вопросъ все остается открытымъ. Такимъ образомъ необходимо, чтобы достаточное основаніе, не нуждающееся далѣе въ новомъ основаніи, стояло внѣ этаго ряда случайныхъ (условныхъ) вещей и заключалось въ субстанціи, причиняющей его, т. е. въ бытіи необходимомъ, имѣющемъ въ самомъ себѣ основаніе своего существованія; иначе мы никогда не получимъ достаточнаго основанія, на которомъ-бы могли остановиться. Это-то послѣднее основаніе сущаго и называется Богомъ. Эта первоначальная простая субстанція должна содержать въ себѣ въ превосходной степени всѣ совершенства, заключающіяся въ ея эффектахъ, субстанціяхъ производныхъ; такъ, она будетъ обладать совершенной мощью, познаніемъ и волею, т. е. ей будетъ принадлежать всемогущество, всевѣденіе и всеблагость“ [47]). Протестуя противъ антропоморфизма, Лейбницъ говоритъ о Богѣ, что „производя вселенную, онъ **выбралъ** возможно лучшій планъ .... и особенно законы движенія, наилучшимъ образомъ приложенныя къ ней и наиболѣе сообразныя съ основаніями отвлеченными или метафизическими“.... каковъ, напр., тотъ законъ, по которому „всегда сохраняется одно и тоже количество общей или абсолютной силы“ [48]), а также и тотъ, по которому „дѣйствіе всегда равно противодѣйствію“ [49]).

Затрудненіе, съ которымъ сталкивается Лейбницево богословіе, то-же, что и для Декартова. Послѣдній былъ вынужденъ признать, что слово субстанція въ примѣненіи къ Богу имѣетъ иное значеніе, чѣмъ въ примѣненіи къ твари и что, слѣдовательно, послѣдняя не субстанція въ точномъ смыслѣ: замѣчаніе, изъ котораго вышла система Спинозы. Точно такъ и теологія Лейбница вызываетъ, повидимому, дилемму: или Богъ есть монада, и въ этомъ случаѣ вещи не суть монады въ точномъ смыслѣ (что отрицало бы монадологію), или-же сотворенныя существа суть монады; но тогда нельзя уже сказать о Богѣ, что онъ монада, подъ опасеніемъ приравнять Его къ

[47]) Principes de la nature et de la grâce, §§ 8-9.

[48]) Théodicée, III, 345.

[49]) Ibid., §§ 10-11.

нимъ. Но гибкій и прозорливый геній Лейбница умѣетъ пользоваться даже своими промахами. Если для нашего ума идея Бога смутна и полна противорѣчій, то не такова она сама въ себѣ. То самое обстоятельство, что мысля объ абсолютномъ, мы запутываемся въ неразрѣшимыхъ трудностяхъ, показываетъ, что человѣческая душа не есть монада монадъ, что она занимаетъ въ лѣстницѣ силъ высокую, но не высшую степень. Такимъ образомъ, поневолѣ по самой силѣ вещей, мы имѣемъ о высшемъ Существѣ лишь смутное представленіе. Подобно тому какъ растеніе имѣетъ смутную перцепцію животнаго, а животное смутную перцепцію человѣка, такъ и человѣкъ обладаетъ лишь неяснымъ представленіемъ и неопредѣленнымъ гаданіемъ о существахъ высшихъ, чѣмъ онъ, и о Существѣ высочайшемъ. Чтобы имѣть о безконечномъ Существѣ адэкватное понятіе, нужно самому быть этимъ Существомъ; и отсутствіе такого понятія получаетъ свое естественное объясненіе въ трансцендентности Божества. Высочайшее существо сверхъестественно по отношенію къ человѣку, какъ человѣкъ сверхъестествененъ по отношенію къ животному, животное-къ растенію и т. д Если подъ разумомъ понимать мѣру человѣческаго пониманія, то Богъ, превосходя человѣческую природу (будучи сверхъестествененъ), тѣмъ самымъ и супра—раціоналенъ, т. е. на столько превышаетъ человѣческое разумѣніе, на сколько Онъ совершеннѣе насъ.

Мы видимъ, съ какимъ искусствомъ философъ всеобщаго примиренія выполняетъ свою задачу посредника между наукой и христіанствомъ. Въ противоположность своимъ современникамъ, англійскимъ философамъ, которые, въ качествѣ рѣшительныхъ номиналистовъ, стремятся къ возможному разграниченію философіи и религіи, онъ въ сущности продолжаетъ предпріятіе св. Ансельма и св. Ѳомы. Высшая цѣль его честолюбія— споспѣшествовать единенію философіи и вѣры и, если возможно — католицизма съ лютеранствомъ. Его девизъ тотъ-же, какъ и у схоластиковъ: безусловное согласіе догмата Церкви съ человѣческимъ разумомъ [50]). Онъ возмущается противъ тѣхъ, кто устанавливаетъ различіе между философской истиной и религіозной, различіе, подъ защитой котораго свободные мыслители Возрожденія укрывались отъ анаѳемы; онъ упрекаетъ Декарта за ловкость, съ какою онъ обходитъ вопросъ о тайнахъ религіи, какъ-бы въ предположеніи, что возможно допустить философію, несогласимую съ религіей, или что возможна истинная религія, противная истинамъ, доказаннымъ иными путями [51]).

Однако-же легко различить раціонализмъ, проглядывающій сквозь всѣ скважины его ортодоксіи. Провозглашая теизмъ, онъ дѣлаетъ это во имя философіи; утверждая сверхъестественное, онъ дѣлаетъ это во имя разума и отчасти по раціонализму. Онъ такъ мало мирится съ безусловной

---

[50]) Ничто не характеризуетъ такъ существенно-схоластической тенденціи Лейбница, какъ заглавіе одного изъ его послѣднихъ сочиненій: Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison (1714) и другое заглавіе: Discours de la conformité de la foi avec la raison (Предисловіе къ Théodicée).

[51]) De vera methodo philosophiæ et theologiæ, p. 111.

трансцендентностью высочайшаго Существа, что по его мнѣнію то, что превышаетъ человѣческій разумъ, не можетъ стоять съ нимъ въ противорѣчіи. Подобно тому, какъ уже раньше дѣлала это старая схоластика, онъ безпрестанно напоминаетъ, что сверхъ-разумное не есть уже ради этаго противо-разумное, что прямо противорѣчащее разуму не можетъ быть истиннымъ и въ религіи. Въ силу всеобщей аналогіи, между божественнымъ и человѣческимъ разумомъ должны быть аналогія, согласіе, гармонія, и коренной антагонизмъ между творцомъ и твореніемъ немыслимъ Благодаря этому согласію, человѣкъ по природѣ обладаетъ вѣрою въ Бога и въ безсмертіе души, въ эти два центральные догмата всякой религіи; откровеніе лишъ помогаетъ раскрытію истинъ, зародышъ которыхъ вложенъ въ духъ человѣческій уже Создателемъ. Очевидно, что въ понятіяхъ Лейбница христіанство заключается въ тѣсные предѣлы деизма, а откровеніе сводится къ простой санкціи началъ естественной религіи.

Да и могъ-ли не склоняться къ теологическому раціонализму, могъ-ли серьезно допускать просвѣтленіе духа путемъ сверхъестественнаго откровенія тотъ, кто отрицалъ существованіе у души оконъ, черезъ которыя что—нибудь могло-бы войти или выйти? „Могъ-ли допустить особое вмѣшательство Бога въ ходъ исторіи тотъ, кто подшучивалъ надъ картезіанцами и Ньютономъ по поводу вмѣшательствъ ихъ Бога въ теченіе міра? Вѣруя въ откровеніе, необходимо признать и то, что Богъ снабдилъ или можетъ снабдить душу средствами общенія съ внѣшнимъ міромъ, окнами, по выраженію Лейбница. Но если Богъ могъ дать разумной монадѣ окна, значитъ имѣть ихъ — не противорѣчитъ ея природѣ, значитъ она можетъ имѣть ихъ. А это значило-бы, что она можетъ перестать быть безусловно самодѣятельною силою, безусловной госпожею въ своей области,— въ концѣ концевъ—перестать быть монадою. Лейбницу предстоитъ лишь выборъ между его монадологіей съ системой предуставленной гармоніи, упраздняющей, по его формальному заявленію [52]), всякое спеціальное вмѣшательство Творца, и между отреченіемъ отъ той и другой въ пользу церковной вѣры.

Характеристическую черту лейбницева раціонализма составляетъ настойчивость, съ которой авторъ Теодицеи, вмѣстѣ съ св. Ѳомою, подчиняетъ волю Божію божественному разуму и его вѣчнымъ законамъ, въ противоположность ученію Декарта и его учителей, іезуитовъ и скоттистовъ, ставившихъ въ зависимость отъ воли Божіей нетолько метафизическія истины, но самыя математическія аксіомы. „Не слѣдуетъ, говоритъ онъ [53]), воображать съ нѣкоторыми, будто вѣчныя истины, завися отъ Бога, произвольны и зависятъ отъ его воли какъ понимали это, повидимому, Декартъ и за нимъ Пуаре....... Нѣтъ ничего неразумнѣе такого возрѣнія....... Ибо еслибы, напр., справедливость была установлена произ-

---

[52]) Principes de la nature et de la grâce, § 13.

[53]) Monadologie, § 46.

вольно и безцѣльно, еслибы Богъ напалъ на нее по какому-то случаю, подобно тому, какъ мы кидаемъ жребій, то ни его мудрость, ни его благость не явствовали-бы изъ нея, и не было-бы основаній для его любви къ ней. И если то, что мы называемъ справедливостью и добромъ, установилъ онъ безъ всякихъ основаній, а просто произвольнымъ приказомъ, то онъ же можетъ и отмѣнить ихъ, и измѣнить ихъ природу, такъ что мы не будемъ имѣть никакихъ основаній расчитывать, что онъ ихъ всегда будетъ соблюдать ..... Сказать (съ Спинозою), что Богъ поступаетъ безъ познанія также противно разуму и благочестію, какъ и утверждать, что ему свойственно познаніе, въ числѣ предметовъ котораго не находится вѣчныхъ законовъ добра и справедливости, или наконецъ, что ему свойственна воля, не сообразующаяся съ этими законами [54]).

Такимъ образомъ, Богъ Лейбница не монархъ на восточный образецъ, но властитель, связанный законами, которыхъ онъ не можетъ нарушить, своего рода конституціонный монархъ и первый чиновникъ вселенной скорѣе, чѣмъ всемогущій автократъ Тертулліана или Дунса Скотта. Онъ скорѣе походитъ на Бога Монтескьё, „подчиненнаго своимъ законамъ", чѣмъ на Бога теологовъ — индетерминистовъ. Высшее могущество составляетъ не одна воля управляемая вѣчными законами его разума, законами, которые опредѣляютъ дѣятельность Бога, не насилуя его воли, такъ какъ они составляютъ самое существо его природы. Вмѣсто того, чтобы сказать: природа божія, Спиноза сказалъ просто природа. По Лейбницу высочайшее Существо есть существо, проявляющееся черезъ личную волю; по Спинозѣ — это есть существо, дѣйствующее безъ этого посредства, или лучше — воля безсознательная; такимъ образомъ детерминизмъ существуетъ явно и здѣсь и тамъ, съ какимъ-бы негодованіемъ ни отрекался Лейбницъ отъ амстердамскаго еврея.

Опредѣляясь при сотвореніи вещей своимъ безконечнымъ разумомъ, Богъ по необходимости создалъ лучшій изъ возможныхъ міровъ. Зло имѣетъ мѣсто только въ частностяхъ и служитъ къ усиленію блеска добра: совокупность сущаго въ высшей степени совершенна. Теодицея, имѣющая предметомъ вопросъ о злѣ метафизическомъ, физическомъ и нравственномъ, въ виду опроверженія тѣхъ, кто ссылается на него противъ Провидѣнія, есть скорѣе популярная, чѣмъ научная книга. Удивительны въ ней тѣ, почти фамильярные пріемы, съ которыми она говоритъ о Богѣ, какъ бы посвятившемъ автора въ сокровеннѣйшія свои тайны. Лейбницъ, которому достовѣрно извѣстно, что Богъ не свободно создалъ законы природы и духа, что его воля зависитъ отъ его разума, что онъ создалъ по необходимости лучшій изъ міровъ, не самъ-ли провозгласилъ супра-раціональность Бога? Странное зрѣлище представляетъ этотъ философъ, подобно большинству богослововъ, начинающій съ отнесенія высочайшаго Существа въ міръ тайны и кончающій

---

[54]) Théodicée, II, 176-177.

тѣмъ, что характеризуетъ его, рисуетъ, составляетъ полный инвентарь его свойствамъ, подобно тому какъ описывается растеніе или минералъ. Какъ въ этомъ, такъ и по своему отношенію къ эмпиризму, Лейбницъ столь великій, новый и современный въ своей монадологіи, принадлежитъ еще къ поколѣнію схоластиковъ.

Но уже наступило для онтологіи время пройти черезъ горнило критики; споръ между Лейбницемъ и англичаниномъ Локкомъ о происхожденіи идей былъ предвѣстникомъ этого капитальнаго переворота въ исторіи новой философіи.

Выходя изъ того начала, „что у монады нѣтъ оконъ" Лейбницъ не можетъ допустить, чтобы наши познанія имѣли иной источникъ, чѣмъ самую душу. Ничто не можетъ въ нее проникнуть, слѣдовательно, нѣтъ, собственно говоря ни прямаго наблюденія внѣшнихъ фактовъ, ни возможнаго опыта. Чувственный опытъ — иллюзія; въ сущности это не болѣе, какъ смутная спекуляція. Во всемъ сама душа, и одна только душа является вмѣстѣ и субъектомъ, и объектомъ ощущенія. Мы всегда и перцепируемъ, и испытываемъ только самихъ себя. Все въ нашемъ духѣ, и мысли, и спекуляція, есть плодъ самодѣятельности. Единственно отъ степени ясности или смутности мысли зависитъ то, представляется-ли она намъ результатомъ впечатлѣнія извнѣ, или она представляется намъ зародившеюся въ нѣдрахъ самаго духа. Ктому-же мысль, въ силу того, что она автономна, не становится еще произвольною, неподлежащею законамъ. Высшіе законы, согласно которымъ совершается ея дѣятельность, это — начала противорѣчія и достаточнаго основанія. Но она независима отъ всякаго воздѣйствія, чуждаго мыслящей монадѣ, вокругъ которой principium distinctionis какъ-бы воздвигло непроницаемыя стѣны. Поэтому то Лейбницъ и отвѣчаетъ англичанину Локку съ его отрицаніемъ врожденныхъ идей [55]), что разуму ничто не врождено, кромѣ самаго разума, а съ нимъ вмѣстѣ и зародыша всяческихъ идей.

Повидимому, разнорѣчіе между Лейбницемъ и Локкомъ ничтожно: Локкъ дѣйствительно вовсе не отрицаетъ врожденной разуму способности образованія идей; Лейбницъ же съ своей стороны признаетъ, что идеи въ умѣ предсуществуютъ не актуально, но лишь виртуально (потенціально), подобно жилкамъ въ мраморѣ, преобразующимъ статую, которая изъ него выйдетъ. Выраженіе: виртуальное, потенціальное существованіе идей въ умѣ, или вовсе лишено смысла, или оно равнозначуще выраженію: сила (potentia, virtus), способность ума къ образованію идей, способность, которую Локкъ самъ первый признаетъ. Но подъ этимъ, по наружности неважнымъ споромъ крылась послѣдняя борьба среднихъ вѣковъ противъ философіи нашего времени, борьба спекулятивизма, идущаго отъ понятій къ фактамъ, противъ позитивнаго метода, идущаго отъ фактовъ къ понятіямъ. То, противъ чего

---

[55]) Essai sur l'entendement humain, ch. I.

Локкъ возстаетъ, есть не просто начало идеализма, но главнымъ образомъ тотъ укрывающійся подъ его защиту предразсудокъ, будто умозаключеніе a priori освобождаетъ философа отъ задачи прямаго наблюденія фактовъ. Объявляя себя противникомъ автора Essai sur l'entendement, humain Лейбницъ, вообще болѣе глубокій и болѣе мыслитель, принимаетъ сторону Школы, т. е. сторону прошедшаго противъ будущаго.

Недоставало этому ученію только схоластической формы. Христіанъ Вольфъ (умеръ въ 1754 г.) [56]) взялъ на себя выполнить эту задачу. Но ученіе это заключало въ себѣ и драгоцѣннѣйшій перлъ, идею дѣятельной силы, ставшую на мѣсто дуализма мышленія и протяженія и перлъ этотъ улетучился въ той тщательной переработкѣ, которой Галльскій профессоръ подвергнулъ ученіе. Обладая умомъ точнымъ и систематичнымъ, но вовсе лишеннымъ глубины, онъ воскрешаетъ мыслящія и протяженныя субстанціи картезіанизма, даже и не подозрѣвая, что онъ тѣмъ самымъ устраняетъ основную и истинно плодотворную идею Монадологіи. Тѣмъ не менѣе его метафизика, подраздѣленная на онтологію, раціональную психологію и теологію, остается господствующею въ нѣмецкихъ школахъ до появленія кантизма, и пашла, въ существенныхъ чертахъ, свое продолженіе въ доктринахъ французскаго эклектизма.

---

¹) Сочиненія его по латыни: Oratio de Sinarum philosophia, Halle, 1726.— Philosophia rationalis sive logica methodo scientifica pertractata, Francf. et Leips., 1728. — Philosophia prima s. ontologia, ibid., 1730. — Cosmologia generalis, ibid, 1731. — Psychologia empirica, ibid., 1732. — Psychologia rationalis, ibid., 1734. — Theologia naturalis, 1736-37. — Jus naturæ, 1740. — Philosophia moralis sive ethica, ibid., 1746, — Jus gentium, 1750, и значительное число сочиненій понѣмецки.

ВТОРОЙ ПЕРІОДЪ.

Эпоха критики или философія разума.

§ 57.

Джонъ Локкъ.

Авторъ книги, разобранной Лейбницемъ, Джонъ Локкъ, [1]) родился въ Ринтонѣ, въ графствѣ Соммерсетъ. Соотечественникъ Оккама и обоихъ Бэконовъ, онъ былъ продолжателемъ того анти-мистическаго и позитивистскаго направленія, которое составляетъ преобладающую черту англійской философіи. Изученіе медицины раскрыло ему безжизненность схоластической науки. По его мнѣнію, традиціи о познаніи a priori и игнорированіе дѣйствительности увѣковѣчивались, благодаря платоновскому ученію о врожденности метафизическихъ, нравственныхъ и религіозныхъ истинъ, — ученію, защитникомъ котораго выступилъ самъ Декартъ. Дѣйствительно, если истина врождена разуму, то безполезно искать ее еще во-внѣшнемъ мірѣ путемъ наблюденія природы и опытовъ; посредствомъ спекуляціи a priori посредствомъ размышленія, разсужденія мы такъ же извлекаемъ познаніе изъ нѣдръ собственнаго разума, какъ паукъ изъ собственныхъ нѣдръ извлекаетъ вещество своей паутины. Согласно этой гипотезѣ, Декартъ послѣдователенъ, „закрывая глаза и затыкая уши,“ отвлекаясь отъ всего, дошедшаго до него

---

[1]) 1632-1704. — Его Œuvres complètes были опубликованы въ 9 том. Londres, 1853, а его Œuvres philosophiques, въ томъ же городѣ и въ томъ же году.—Послѣ l'Essai sur l'entendement humain, самое замѣчательн. изъ его сочиненій—это Pensées sur l'éducation (Thoughts on education), Londres, 1693, по англ. и Amst., 1705, по франц. — V. Cousin, La philosophie de Locke, 4-e éd., Paris, 1861.

путемъ чувственности; но онъ впадаетъ въ непослѣдовательность, когда предается усидчивымъ занятіямъ анатоміею и физіологіею. Закрывать глаза, затыкать уши, отвлекаться отъ міра дѣйствительнаго, — таковъ былъ на самомъ дѣлѣ излюбленный методъ метафизики монастырской и университетской. И ею пользовались, пока сохранялось убѣжденіе, что источникъ нашихъ идей бъетъ въ насъ самихъ. Такимъ образомъ, для того, чтобы убѣдить философовъ раскрыть глаза на дѣйствительный міръ, слѣдовало доказать имъ, что изъ него, посредствомъ органовъ чувствъ, получаются всѣ наши идеи: слѣдовало доказать, что наши идеи не врождены, но пріобрѣтены.

Эту задачу и взялъ на себя Локкъ въ своемъ Essay concerning human understanding (Лондонъ 1690), переведенномъ Костомъ (1700) съ важными дополненіями автора; это капитальное сочиненіе открываетъ собою рядъ изслѣдованій, вѣнцомъ которымъ является „Критика" Канта. Задачи этого опыта: 1° изслѣдовать происхожденіе нашихъ идей; 2° показать, каковы достовѣрность, очевидность и предѣлы нашихъ знаній; 3° принудить философію отказаться отъ того, что превышаетъ человѣческое пониманіе, отчетливо указавъ границы его компетенціи [2]).

Нѣтъ врожденныхъ идей: таково революціонное положеніе, которое онъ въ самомъ началѣ выставляетъ противъ идеализма.

Такъ какъ очевидно, что новорожденныя дѣти, идіоты и цѣлая масса людей безъ образованія не имѣютъ ни малѣйшаго понятія объ аксіомахъ, считаемыхъ врожденными, то сторонники врожденности идей вынуждены допустить [3]), что умъ можетъ обладать врожденными идеями, не сознавая ихъ. Но сказать, что извѣстное понятіе начертано въ душѣ и утверждать въ тоже время, что душа о немъ не знаетъ, — значитъ обратить это понятіе въ чистое ничто. Если слова быть въ умѣ имѣютъ положительный смыслъ, то они значатъ быть воспринятымъ и понятымъ этимъ умомъ; поэтому утверждать, что нѣчто есть въ умѣ, не будучи имъ понимаемо и сознаваемо, это все равно что сказать, что нѣчто и есть и не есть въ умѣ. Правда, что есть идеи, знаніемъ которыхъ умъ обладаетъ уже въ очень раннемъ періодѣ. Но, всмотрѣвшись въ нихъ, мы найдемъ, что этого рода истины состоятъ изъ истинъ пріобрѣтенныхъ, но отнюдь не врожденныхъ [4]). Только постепенно пріобрѣтаемъ мы наши идеи, узнаемъ термины, въ которыхъ онѣ выражаются нами, и доходимъ до познанія истинной связи между ними [5]). Общее согласіе людей относительно нѣкоторыхъ истинъ

---

[2]) Essai, пер. Коста, предисловіе, р. 3-4.

[3]) Такъ говоритъ Лейбницъ о безсознательныхъ представленіяхъ, и Лейбницъ въ этомъ правъ, что бы ни думалъ англійскій философъ; единственная его ошибка, что онъ упустилъ изъ виду, что безсознательныя перцепціи, чтобы сдѣлаться сознательными, нуждаются въ возбужденіи извнѣ, въ возбужденіи, котораго предпосылки его системы не дозволяютъ ему допустить

[4]) P. 21. — [5]) P. 29.

отнюдь не есть доказательство ихъ врожденности людямъ, потому что никто не знаетъ этихъ идей, пока о нихъ не услышитъ. Но, еслибы онѣ были врождены, какая надобность была бы излагать ихъ для того, чтобы онѣ были признаны? Врожденная и въ то же время неизвѣстная идея есть contradictio in adjecto.

Начала нравственности не болѣе врождены, чѣмъ другія начала, по крайней мѣрѣ, если не разумѣть подъ этимъ названіемъ стремленіе къ благополучію и отвращеніе отъ страданія, стремленія, дѣйствительно врожденныя, но не составляющія выраженія какихъ либо напечатлѣнныхъ въ умѣ истинъ [6]). Въ этой области ни въ какомъ случаѣ недопустима ссылка на общее согласіе, такъ какъ нравственныя идеи измѣняются по народамъ и религіямъ. Такъ, напр., соблюденіе договоровъ безъ сомнѣнія есть одна изъ безспорныхъ нравственныхъ обязанностей. Но сами вы спросите у христіанина, вѣрующаго въ загробныя награды и наказанія, почему должно быть вѣрнымъ своему слову; онъ сошлется на повелѣніе Бога, присуждающаго вѣчное блаженство, или мученіе. Ученикъ Гоббеса на тотъ же вопросъ скажетъ вамъ, что общество такъ хочетъ, и что Левіаѳанъ васъ накажетъ, если вы будете поступать несогласно съ этой волею. Наконецъ, языческій философъ отвѣтилъ бы на этотъ вопросъ, что нарушить свое обѣщаніе — значитъ поступить безчестно, несогласно съ достоинствомъ человѣка и противно его назначенію, которое есть совершенная добродѣтель.

Критики Локка ссылаются на тотъ фактъ, что совѣсть укоряетъ насъ за нарушеніе предписаній нравственности. Но совѣсть есть лишь то мнѣніе, которое мы имѣемъ о своихъ поступкахъ [7]), и еслибы фактъ совѣсти составлялъ доказательство врожденныхъ началъ, то эти начала могли бы быть противопоставляемы одни другимъ, такъ какъ одни по совѣсти дѣлаютъ то, чего другіе, по совѣсти же, избѣгаютъ. Не совершаютъ ли дикіе, безъ всякихъ угрызеній совѣсти, самыхъ чудовищныхъ поступковъ? Само собою разумѣется, что изъ нарушенія какого либо нравственнаго предписанія еще не слѣдуетъ, чтобы оно было неизвѣстно. Но совершенно невозможно допустить, чтобы цѣлая нація всенародно отвергла то, что всякій изъ принадлежащихъ къ ней достовѣрно и безошибочно признаетъ за законъ нравственности. Практическое правило, нарушаемое въ какой бы то ни было части вселенной съ общаго согласія, не можетъ уже почитаться врожденнымъ. Допустить, что начала практическія врождены, значитъ признать всякое нравственное воспитаніе безполезнымъ.

Это не значитъ, чтобы не было иныхъ законовъ, кромѣ положительныхъ. Существуетъ огромная разница между закономъ врожденнымъ и закономъ природы, между истиною, напечатлѣнной въ душѣ и истиной,

---

[6]) P. 40. — [7]) P. 44.

которую мы не знаемъ, но знаніе которой мы можемъ пріобрѣсти, надлежащимъ образомъ употребляя въ дѣло данныя намъ природою способности. Обратите вниманіе на массу представленій, почитаемыхъ за несомнѣнныя аксіомы: не имѣя другаго источника, какъ суевѣріе кормилицы или авторитетъ старухи, они часто становятся, при помощи долгаго времени и согласія сосѣдей, началами религіи и нравственности. Умъ ребенка воспринимаетъ тѣ впечатлѣнія, какія ему желаютъ дать, подобно бѣлой бумагѣ, на которой вы пишете тѣ знаки, какіе вамъ угодно. Обученный такимъ образомъ и вздумавши разсуждать о самомъ себѣ по достиженіи умственной зрѣлости, онъ въ своемъ умѣ не находитъ ничего болѣе стараго, чѣмъ свои убѣжденія, и естественно воображаетъ, что эти мысли, первое начало которыхъ онъ въ себѣ не можетъ найти, суть внушенія Бога и природы, но не вещи, которымъ его научили другіе люди [8]).

Какимъ образомъ, въ самомъ дѣлѣ, какая-либо истина, т. е, предложеніе, была-бы врожденною, если идеи, изъ которыхъ она составляется, — не врождены? Для того, чтобы какое-либо предложеніе было врожденнымъ, нужно было-бы, чтобы были врожденными нѣкоторыя идеи; но за исключеніемъ, быть можетъ, нѣкоторыхъ очень слабыхъ идей голода, жажды, тепла или боли, которыя ребенокъ могъ-бы имѣть уже въ утробѣ матери, нѣтъ никакихъ данныхъ, чтобы новорожденные имѣли какую-нибудь опредѣленную идею. Самая идея Бога не врождена, не говоря уже о лицахъ, которыя называютъ себя атеистами и въ дѣйствительности таковы, существуютъ цѣлые народы, не имѣющіе никакой идеи о Богѣ, ни выраженія для ея обозначенія. Ктому-же эта идея безконечно измѣняется, начиная отъ грубаго антропоморфизма, до деизма философовъ. Наконецъ, еслибы она и была общераспространена и вездѣ одинакова, она отъ этого все-же не была-бы болѣе врожденная, чѣмъ идея огня, такъ какъ нѣтъ никого, обладающаго какою-либо идеей Бога, кто не имѣлъ-бы также и идеи огня [9]).

Душа первоначально есть tabula rasa. Источникъ всѣхъ нашихъ познаній есть опытъ, т. е. наблюденія, которыя мы производимъ надъ внѣшними, чувственными предметами, или надъ внутренними душевными дѣятельностями. Ощущеніе для внѣшнихъ предметовъ, рефлексія для внутреннихъ событій: нѣтъ въ умѣ ни одной идеи, которой онъ не получилъ-бы однимъ изъ этихъ двухъ путей. Отъ ощущеній происходятъ первыя идеи ребенка, и уже только въ болѣе зрѣломъ возрастѣ начинаетъ онъ серьезно останавливаться надъ тѣмъ, что совершается внутри его. Это положеніе подтверждается изученіемъ языка. Дѣйствительно, всѣ слова, которыя мы употребляемъ, связаны съ чувственными идеями; тѣ-же слова которыми обозначаются дѣйствія и понятія, совершенно удаленныя отъ чувствъ, полу-

---

[8]) P. 62. — [9]) P. 73.

чаютъ начало отъ тѣхъ-же чувственныхъ идей, и отсюда уже переносятся для болѣе отвлеченныхъ обозначеній. Такъ, слова: воображать, понимать, привязаться, сознавать, отвращать, безпокойство, покой и т. д., всѣ заимствованы изъ дѣйствій чувственныхъ предметовъ и перенесены на извѣстныя формы дѣятельности мышленія. Слово: духъ, первоначально обозначаетъ дуновеніе, а слово: ангелъ, означаетъ посолъ. Еслибы мы были въ состояніи прослѣдить всѣ слова до ихъ источника, то мы безъ сомнѣнія нашли — бы, что слова, которыми мы обозначаемъ внѣчувственные предметы, получили первое свое начало отъ чувственныхъ идей [10]. Прослѣдите за ребенкомъ отъ самаго его рожденія, наблюдайте измѣненія, которыя производитъ въ немъ время, и вы найдете, что душа его, по мѣрѣ того какъ она посредствомъ чувствъ наполняется большимъ и большимъ количествомъ идей, такъ сказать, постепенно, пробуждается, и тѣмъ болѣе мыслитъ, чѣмъ болѣе имѣетъ матеріала для мышленія.

Такимъ образомъ на вопросъ, съ какихъ поръ мы начинаемъ мыслить, Локкъ отвѣчаетъ, что съ тѣхъ поръ, какъ ощущеніе доставляетъ намъ необходимые для того матеріалы. Мы мыслимъ не раньше, чѣмъ ощущаемъ. Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu. По мнѣнію идеалистовъ мышленіе есть сущность души и душа не можетъ не мыслить; онъ мыслитъ до и независимо отъ всякаго ощущенія: она мыслитъ постоянно, даже въ то время, когда не сознаетъ, что мыслитъ. Но опытъ, единственно могущій разрѣшить вопросъ, отнюдь не подтверждаетъ этого, и для души не болѣе необходимо мыслить, какъ для тѣла — быть въ движеніи [11]. Безусловная непрерывность мышленія есть одна изъ гипотезъ, не опирающихся ни на одинъ опытный фактъ. Невозможно мыслить и не сознавать, что мыслишь. Съ такимъ же правомъ можно было бы утверждать, что человѣкъ всегда голоденъ, хотя и не постоянно чувствуетъ голодъ [12]. Мысль вполнѣ зависитъ отъ ощущенія. Въ своихъ возвышеннѣйшихъ идеалахъ, въ своихъ высочайшихъ спекуляціяхъ она не переступаетъ границъ того круга идей, которыя доставляются ей ощущеніемъ и рефлексіею. Въ этомъ отношеніи мышленіе чисто—пассивно. Частныя идеи чувственныхъ предметовъ вторгаются въ нашу душу независимо отъ того, желаемъ-ли мы этаго, или нѣтъ. Когда онѣ возникаютъ передъ мыслью, разумъ столь же не въ силахъ отогнать ихъ, измѣнить или изгладить, какъ зеркало не въ состояніи отогнать, измѣнить или изгладить образы предметовъ, поставленныхъ передъ нимъ [13].

Есть два рода идей, однѣ простыя, другія сложныя. Простыя идеи, представляющія какъ бы первоначальную матерію всѣхъ нашихъ познаній, возникаютъ въ душѣ не иначе, какъ однимъ изъ двухъ указанныхъ выше путей—ощущеніемъ и рефлексіей. Оставаясь пассивною въ образованіи простыхъ идей, душа становится, наоборотъ, дѣятельною въ образованіи идей

---

[10]) P. 498. — [11]) P. 99-101. — [12]) P. 109. — [13]) P. 113.

сложныхъ. Она получаетъ первыя и создаетъ вторыя. Однажды получивши простыя идеи, она имѣетъ способность повторить ихъ, слагать, соединять ихъ въ комбинаціи, разнообразныя почти до безконечности, и образовывать такимъ образомъ новыя сложныя идеи. Но и самый плодовитый умъ не въ состояніи образовать ни одной простой идеи, которая не дошла бы до него путемъ ощущенія или рефлексіи. Власть человѣка надъ тѣмъ малымъ міромъ, который называется его умомъ, въ сущности не отлична отъ его власти надъ міромъ видимыхъ существъ: въ обоихъ случаяхъ она сводится, не смотря на возможное высшее искусство или ловкость, въ сущности лишь къ сложенію и разложенію тѣхъ матеріаловъ, которые предоставлены въ его распоряженіе природою, безъ возможности создать хотя малѣйшую частицу новой матеріи, или уничтожить хотя одинъ атомъ уже существующей матеріи.

Простыя идеи доставляются намъ или посредствомъ одного чувства, или посредствомъ нѣсколькихъ, или посредствомъ одной рефлексіи, или, наконецъ, посредствомъ обоихъ путей, чувственности и рефлексіи вмѣстѣ [14]).

Между всѣми идеями, доставляемыми намъ черезъ одно чувство только (цвѣта, звуки, вкусы, запахи) нѣтъ ни одной, которую мы имѣли—бы такъ постоянно, какъ идея вещественности или непроницаемости. Она намъ дается черезъ осязаніе. Изо всѣхъ простыхъ идей это—самая простая и наиболѣе тѣсно связанная съ тѣлами. Вещественность не есть ни протяженность, съ которою ошибочно отождествляютъ ее картезіанцы, ни твердость. Она отличается отъ пространственности на столько--же, на сколько оказывающее сопротивленіе отличается отъ неоказывающаго сопротивленія. Тѣло вещественно по стольку, по скольку оно наполняетъ занимаемое имъ пространство, безусловно исключая изъ него всякое другое тѣло; оно твердо, по скольку форма его лишь съ трудомъ можетъ быть измѣнена. Впрочемъ Локкъ не думаетъ дать здѣсь опредѣленія вещественности въ собственномъ смыслѣ. Если мы потребуемъ у него еще болѣе яснаго отвѣта на вопросъ, что такое вещественность, то онъ отошлетъ насъ за отвѣтомъ къ нашимъ чувствамъ. Простыя идеи таковы именно, какими намъ даетъ ихъ опытъ; и если мы пожелаемъ составить о нихъ болѣе точныя понятія, то нисколько не подвинемся впередъ. Идеи, пріобрѣтаемыя нами путемъ болѣе чѣмъ одного чувства (зрѣнія и осязанія), суть идеи пространства и протяженія, фигуры, движенія и покоя. Путемъ рефлексіи мы получаемъ идеи воспріятія или способности мышленія и воли, или способности дѣйствовать. Наконецъ, идеи удовольствія, страданія, мощи, существованія, единства получаются нами путемъ ощущенія и рефлексіи.

Что касается до внѣшнихъ причинъ нашихъ ощущеній, то онѣ частію реальны и положительны, частію же суть лишь отсутствіе извѣстныхъ чертъ

[14]) P. 115 и слѣд.

въ предметахъ, отъ которыхъ чувства получаютъ идеи, какъ напр. тѣ, которыя вызываютъ идеи холода, темноты, покоя. Перцепируя эти идеи, умъ почитаетъ ихъ также положительными и раздѣльными, какъ и другія, не вдаваясь въ обсужденіе причинъ, которыя ихъ вызываютъ: обсужденіе, имѣющее предметомъ уже не идею, какъ она дана въ умѣ, но самую природу вещей, существующихъ внѣ насъ. Но это двѣ весьма различныя вещи, которыя необходимо точно различать, чтобы не впасть въ заблужденіе, будто наши идеи суть дѣйствительные образы или подобія чего либо присущаго вызывающимъ ихъ предметамъ; большая часть чувственныхъ идей нашего ума не болѣе сходны съ чѣмъ-либо существующимъ внѣ насъ, чѣмъ названія, употребляемыя для обозначенія идей, сходны съ самими идеями, хотя эти названія и естественно вызываютъ въ насъ соотвѣтственныя идеи, какъ только мы ихъ слышимъ [15]).

Невозможно точнѣе формулировать основную идею критицизма: различеніе между идеею или перцепціею предмета, какъ она есть въ насъ, и предметами, каковы они сами въ себѣ. VIII-я глава II-й книги „Опыта о человѣческомъ умѣ", и въ этой главѣ § 7 представляетъ классическое выраженіе этой философіи, которой Кантъ далъ ея настоящее имя.

Различныя вещи требуютъ и различныхъ наименованій, поэтому Локкъ и будетъ называть идеею все то, что умъ сознаетъ въ себѣ самомъ, всякую перцепцію, которая есть въ умѣ, когда онъ мыслитъ, и качествомъ субъекта (мы теперъ сказали-бы объекта) — силу или способность его вызывать въ умѣ извѣстную идею.

Установивъ это, Локкъ различаетъ въ тѣлахъ, по примѣру Гоббеса, два рода качествъ [16]). Одни, какъ вещественность, протяженность, фигура, движеніе, неотдѣлимы отъ тѣлъ, въ какомъ-бы состояніи послѣднія ни находились, такъ что сохраняются ими, несмотря на всѣ претерпѣваемыя ими измѣненія: это начальныя, первичныя, или дѣйствительныя качества тѣлъ. Другія, какъ цвѣта, звуки, вкусы, запахи, не присущи тѣламъ самимъ въ себѣ, и выражаютъ лишь ихъ способность вызывать въ насъ извѣстныя ощущенія посредствомъ своихъ первичныхъ качествъ, т. е. посредствомъ величины, фигуры, строенія и движенія ихъ неощущаемыхъ частей. Локкъ называетъ эти качества вторичными: качествами — для того, какъ онъ говоритъ, чтобы согласоваться съ общимъ обычаемъ принимать бѣлизну, красноту, сладость за нѣчто свойственное тѣламъ; вторичными — для отличія ихъ отъ тѣхъ, которыя суть дѣйствительныя свойства тѣлъ.

Какую дѣйствительность ни приписывали-бы ошибочно цвѣтамъ, звукамъ, запахамъ и вкусамъ, они суть не болѣе, какъ ощущенія, вызванныя въ насъ дѣйствительными или первичными качествами тѣлъ, — ощу-

---

[15]) P. 132. — [16]) P. 143 и слѣд.

щенія, ни въ чемъ не похожія на то, что существуетъ въ самихъ вещахъ. Сладость, бѣлизна, теплота въ тѣлахъ, которыя мы называемъ бѣлыми сладкими, теплыми, есть ничто иное, какъ извѣстная величина, фигура, движеніе атомовъ, изъ которыхъ эти тѣла состоятъ. Отнимите находящееся ощущеніе у насъ этихъ свойствъ, сдѣлайте такъ, чтобы глазъ не видѣлъ свѣта и цвѣтовъ, чтобы ухо не слышало ни одного звука, чтобы нёбо не раздражалось ни однимъ вкусомъ, а носъ ни однимъ запахомъ, и тогда всѣ цвѣта, звуки, вкусы и запахи исчезнутъ, перестанутъ существовать. Тотъ же результатъ получится и при обратной гипотезѣ: предположите у человѣка чувства достаточно тонкія для того, чтобы онъ могъ различать малѣйшія частицы тѣлъ и дѣйствительныя отношенія ихъ, отъ которыхъ зависятъ ихъ ощущаемыя свойства, и онѣ вызовутъ въ человѣкѣ совсѣмъ иныя идеи. Доказательствомъ могутъ служить дѣйствія микроскопа: кровь, напр., намъ кажется совершенно красною, но при помощи этого инструмента, дозволяющаго намъ видѣть мельчайшія частицы ея, мы найдемъ въ ней лишь не большое количество красныхъ шариковъ: и мы не знаемъ, въ какомъ видѣ представились-бы намъ эти шарики, если-бы нашлись стекла, увеличивающія ихъ еще въ тысячу или десять тысячъ разъ.

Образованіе идей предполагаетъ въ умѣ слѣдующія способности: 1-е перцепцію, (воспріятіе) составляющую первую ступень къ познанію, дверь ко всему тому, что составляетъ предметъ познанія 2-е удержаніе (retention), сохраняющее идеи, вступившія въ сферу ума (созерцаніе) и вызывающее для него снова идеи, которыя, бывши уже въ немъ однажды, затѣмъ изъ него исчезли (память); 3-е различеніе или способность отчетливо различать раздѣльныя идеи; 4-е сравненіе, образующее многочисленныя идеи, обнимаемыя подъ наименованіемъ отношеній; 5-е сложеніе, посредствомъ котораго умъ соединяетъ нѣсколько простыхъ идей, полученныхъ путемъ ощущенія и рефлексіи, въ одно для полученія сложной идеи; наконецъ, 6-е отвлеченіе [17]). Еслибы всякая получаемая нами частная идея должна была быть обозначаема особымъ терминомъ, то число словъ было—бы безконечно. Чтобы предотвратить это неудобство, умъ обобщаетъ единичныя частныя идеи, полученныя имъ черезъ единичные частные предметы; онъ отвлекаетъ (abstrahere) ихъ отъ всѣхъ обстоятельствъ, въ совокупности которыхъ онѣ представляютъ единичныя, дѣйствительно существующія вещи, каковы пространство, время и другія совмѣстныя идеи. Этотъ пріемъ мысли и называется отвлеченіемъ. Онъ составляетъ привиллегію человѣка, тогда какъ предшествующія способности общи человѣку съ животными.

Будучи пассивнымъ въ актѣ собственно перцепціи, умъ становится все

---

[17]) P. 139.

болѣе активнымъ на послѣдующихъ ступеняхъ: сравненіе, образованіе сложныхъ идей и отвлеченіе, — таковы три главныя дѣйствія мысли. Но, какъ бы ни былъ дѣятеленъ умъ въ образованіи сложныхъ идей, эти идеи въ концѣ концевъ суть лишь видоизмѣненія, модусы тѣхъ матерьяловъ, которые онъ совершенно страдательно воспринялъ отъ чувственности или рефлексіи.

Такъ, идеи мѣста, фигуры, разстоянія, неизмѣримости суть осложненія, модусы простой идеи пространства, пріобрѣтенной посредствомъ зрѣнія и осязанія; идеи эпохи, часа, дня, года, времени, вѣчности это — видоизмѣненія идеи продолжительности или смѣны, которую мы получаемъ, сознавая постоянное чередованіе идей, возникающихъ въ умѣ и исчезающихъ изъ него: идеи конечнаго и безконечнаго, это — видоизмѣненія идеи количества [18]).

На возраженіе, что идеи безконечности, вѣчности, неизмѣримости не могутъ происходить изъ одного источника съ другими идеями, такъ какъ окружающіе насъ предметы стоятъ внѣ всякаго родства или отношенія къ безконечному времени и пространству, Локкъ отвѣчаетъ тѣмъ, что эти идеи — чисто отрицательныя, что мы актуально (Аристотель) не имѣемъ въ умѣ никакой положительной идеи неограниченнаго пространства или времени [19]). Всѣ наши положительныя идеи всегда ограниченны. Отрицательная идея безграничнаго пространства и времени проистекаетъ изъ способности ума расширять свои идеи пространства и времени до безконечности черезъ новыя и новыя прибавки.

Идея дѣятельной мощи и мощи страдательной (воспріимчивость) образуется въ насъ, когда мы наблюдаемъ, съ одной стороны, постоянныя измѣненія въ окружающихъ предметахъ, съ другой же, постоянную смѣну нашихъ идей, происходящую или вслѣдствіе впечатлѣнія, производимаго предметами на нашу чувственность, или вслѣдствіе опредѣленія нашей воли.

Разсуждая (рефлектируя) о присущей нашему уму способности распоряжаться присутствіемъ или отсутствіемъ въ немъ той или другой частной идеи, или предпочитать движеніе какой либо части тѣла ея покою и vice versa, мы пріобрѣтаемъ идею воли. Воля противополагается не необходимости, но принужденію. Свобода не есть аттрибутъ воли. Воля есть мощь или способность; свобода — другая способность; поэтому спрашивать человѣка, свободна ли его воля, все равно спрашивать, свойственна ли одной силѣ другая сила, или одной способности — другая способность [20]). Говорить о свободной волѣ, это то же, что говорить о стремительномъ снѣ, или о четыреугольной добродѣтели. Мы не свободны хотѣть. Мы не свободны хотѣть, или не хотѣть вещи, находящейся въ нашей власти, коль скоро обратили на нее вниманіе. Воля опредѣляется умомъ [21]), а умъ — стремленіемъ къ благополучію. Въ этомъ отношеніи существуетъ полнѣйшее

[18]) P. 147 и слѣд. — [19]) P. 238 и слѣд. — [20]) P. 251. — [21]) P. 281.

согласіе между Локкомъ, Лейбницемъ и Спинозой, и дружная оппозиція этихъ трехъ философовъ противъ картезіанскаго индетерминизма.

Разобранныя выше понятія суть комбинаціи простыхъ идей одного порядка (простые модусы). Другія, какъ обязанность, дружба, ложь, лицемѣріе, слагаются изъ простыхъ идей разныхъ порядковъ (смѣшанные модусы). Такъ, подъ словомъ ложь объединяются слѣдующія, совершенно разнородныя простыя идеи: 1° членораздѣльныя звуки, 2° извѣстныя идеи въ умѣ говорящаго, 3° слова, которыми эти идеи обозначаются, 4° соединеніе этихъ знаковъ утвердительное, или отрицательное, отличное въ умѣ говорящаго отъ соединенія, существующаго между самими обозначаемыми ими идеями.

Мы получаемъ идеи этихъ смѣшанныхъ модусовъ: 1° путемъ опыта и наблюденія надъ вещами (видя какъ два человѣка борятся или фехтуютъ, мы пріобрѣтаемъ идею этого рода упражненій); 2° путемъ творческаго воображенія или произвольнаго соединенія въ одно различныхъ простыхъ идей, мысленно объединяемыхъ (изобрѣвшій впервые книгопечатаніе или гравировку имѣлъ идею о нихъ ранѣе, чѣмъ одно изъ этихъ исскуствъ дѣйствительно существовало); 3° черезъ сообщаемыя намъ объясненія терминовъ, обозначающихъ такія дѣйствія, какихъ мы никогда не видѣли и никогда не можемъ видѣть. Обычаи и нравы какого либо народа составляютъ источникъ многочисленныхъ комбинацій идей, необходимыхъ и привычныхъ для этого народа, но образовать которыя другой народъ никогда не имѣлъ повода. Съ этими комбинаціями, спеціально свойственными одному какому нибудь народу, отнынѣ связываются и спеціальныя названія, во избѣжаніе длинныхъ перифразъ объ обыденныхъ предметахъ (остракизмъ у Грековъ, проскрипція у Римлянъ), такъ что во всякомъ языкѣ существуютъ особые термины, непередаваемые точно на языкѣ чужомъ.

Теперь перейдемъ къ сложнымъ идеямъ, выражающимъ модусы.

Сложныя идеи субстанціи (человѣкъ, лошадь дерево) образуются слѣдующимъ образомъ: замѣчая, что извѣстное количество простыхъ идей, доставляемыхъ различными чувствами, постоянно другъ другу сопутствуютъ, умъ пріучается смотрѣть на этотъ комплексъ идей, какъ на одно цѣлое и обозначаетъ его однимъ названіемъ Такимъ образомъ субстанція есть ничто иное, какъ собраніе извѣстнаго числа простыхъ идей, разсматриваемыхъ какъ объединенныя въ одномъ предметѣ. Такъ, субстанція, именуемая солнцемъ, есть ничто иное какъ соединеніе идей свѣта, тепла, круглоты, постояннаго и правильнаго движенія. Подъ именемъ субстанціи, философія Школы, а за нею и Декартъ, воображали нѣкоторый неизвѣстный субъектъ, который почитается носителемъ (substratum) качествъ, способныхъ возбуждать въ нашемъ умѣ простыя идеи, качествъ, получившихъ въ Школѣ наименованіе акциденцій. Но эта субстанція, понимаемая какъ нѣчто иное, чѣмъ совокупность ея качествъ, какъ нѣчто, скрывающееся за этими качествами, есть чистый вымыселъ воображенія. Мы не имѣемъ никакой ясной

идеи о подобномъ безкачественномъ субстратѣ. Спросите у кого нибудь, что такое та субстанція, въ которой существуютъ тяжесть или цвѣтъ, и онъ не найдется вамъ отвѣтить ничего, кромѣ того, что это вещественныя и протяженныя частицы. Но спросите у него, что это за вещь, которой присуща вещественность и протяженность, — и онъ очутится въ не меньшемъ затрудненіи, чѣмъ индѣецъ, который, сказавши, что земля держится на большомъ слонѣ, спросившимъ у него, на чемъ-же держится этотъ большой слонъ, отвѣчалъ — на большой черепахѣ; когда-же къ нему пристали съ вопросомъ о томъ, что поддерживаетъ большую черепаху, онъ признался, что это — нѣчто неизвѣстное [22]). Наше познаніе не идетъ далѣе такъ называемыхъ акциденцій, т. е. нашихъ простыхъ идей, и, стремясь перейти за эти предѣлы, метафизика запутывается въ неразрѣшимыя затрудненія.

Третья категорія сложныхъ идей выражаетъ отношенія. Самое обширное изъ отношеній, то, которому причастны всѣ вещи, есть отношеніе причины и слѣдствія. Мы получаемъ идею этого отношенія, замѣчая посредствомъ нашихъ чувствъ постоянную измѣнчивость всѣхъ вещей и наблюдая что онѣ и начинаютъ, и кончаютъ свое существованіе вслѣдствіе дѣйствія другихъ существъ. Локкъ не такъ глубоко вникаетъ въ идею причинности, какъ сдѣлаетъ это его продолжатель Юмъ. Мы далѣе увидимъ, что по мнѣнію этого критика — и она не менѣе безсодержательна и призрачна, чѣмъ идея субстанціи, въ смыслѣ субстрата.

Переходя отъ изслѣдованія идей къ вопросу о познаніи и достовѣрности, Локкъ входитъ въ соображенія филологическаго характера, образчики которыхъ частію приведены уже нами выше и которыя заставляютъ насъ видѣть въ немъ одного изъ отцовъ философіи языка.

Все дѣйствительно существующее — индивидуально. Вездѣ всѣ слова (кромѣ именъ собственныхъ) суть общіе термины. Это произошло не случайно, но разумно и по необходимости. Въ чемъ состоятъ виды и роды, обозначаемые общими названіями, и какъ они образуются? Наши идеи первоначально единичны. Идеи дѣтей о кормилицѣ и матери выражаютъ единственно этихъ лицъ. Имена, которыя они даютъ имъ въ началѣ, ограничиваются только этими индивидуумами и никого, кромѣ нихъ не обозначаютъ. Когда время и болѣе широкое знакомство съ жизнью научитъ ихъ, что есть много другихъ существъ, похожихъ на ихъ отца, мать и на другихъ лицъ, которыхъ они привыкли видѣть, то они образуютъ идею, которой всѣ эти существа, по ихъ опыту, одинаково причастны, и обозначаютъ ее, вмѣстѣ со всѣми людьми, именемъ человѣка. Вотъ, какимъ образомъ доходятъ они до общихъ наименованій и родовыхъ идей. Они здѣсь не создаютъ ничего новаго, но, отдѣляя только отъ Петра и Якова, Маріи и Елисаветы то, что именно всякому изъ нихъ свойственно, они удер-

---

[22]) P. 351.

живаютъ лишь то, что обще имъ всѣмъ. Этимъ-же путемъ пріобрѣтаютъ они всѣ общія идеи. Этотъ процессъ отвлеченія и обобщенія есть дѣло необходимости, потому что было-бы невозможно обозначать всякій единичный предметъ особымъ именемъ. Удержать раздѣльныя идеи о всякомъ деревѣ, всякомъ растеніи, всякомъ животномъ, на которыхъ остановится нашъ взоръ, далеко превышало-бы человѣческія способности. Еще менѣе было-бы возможно удержать въ памяти всѣ имена ихъ. Но еслибы и допустить возможность этого, то этимъ наши познанія очень мало подвинулись-бы впередъ, потому что наша наука, хотя и основанная на единичныхъ наблюденіяхъ, пріобрѣтаетъ широту черезъ общіе взгляды, образующіеся лишь путемъ приведенія отдѣльныхъ вещей къ **видамъ** съ общими наименованіями.

Такимъ образомъ, общія понятія (**universalia**) суть ничто иное, какъ идеи отвлеченныя и входящія въ составъ другихъ идей болѣе сложныхъ и полученныхъ отъ единичныхъ предметовъ. Они суть простые продукты нашего ума. **То, что называютъ общимъ и всеобщимъ, принадлежитъ не природѣ самихъ вещей, но есть единственно дѣло ума** [23]). Правда, что создавая предметы, природа производитъ много сходныхъ между собою; фактъ этотъ самый обыкновенный въ мірѣ животныхъ и во всемъ размножающемся посредствомъ сѣмени. Но приведеніе этихъ сходныхъ предметовъ къ **видамъ** есть дѣло ума Платоновское ученіе, видящее въ универсалахъ самыя несотворенныя и неразрѣшимыя сущности вещей, упускаетъ изъ виду, вслѣдствіе недостаточно глубокаго знанія природы, тотъ фактъ опыта, что все существующее, кромѣ его творца, подвержено измѣненію: то, что вчера было травой, завтра будетъ уже мясомъ овцы, а черезъ нѣсколько дней станетъ составной частью человѣка. И въ органическомъ мірѣ, какъ вездѣ, роды, виды, сущности, субстанціальныя формы, о которыхъ грезили метафизики, вмѣсто того, чтобы быть чѣмъ-то, что природа создала правильно и неизмѣнно и что существуетъ реально въ самихъ вещахъ (Аристотель), или отдѣльно отъ нихъ (Платонъ), сводятся въ концѣ концовъ на простые пріемы мысли, изобрѣтенные ею для того, чтобы легче обозначить, подъ общимъ терминомъ, группы идей, съ которыми ей часто приходится имѣть дѣло. И посмотрите, насколько двусмысленно значеніе слова видъ, и какъ трудно классифицировать органическія существа [24]). Границы животныхъ видовъ на столько неопредѣленны, что ни одно изъ существующихъ опредѣленій слова человѣкъ и ни одно изъ описаній этого рода животныхъ не достаточно точно для того, чтобы ими удовлетворился человѣкъ съ здравымъ умомъ и сколько нибудь вникающій въ свой предметъ [25]). Можно находить, что ученые слишкомъ увеличиваютъ число видовъ, но можно утверждать и противное. Почему-бы напр. не относить болонку и левретку къ двумъ видамъ, столько-же различнымъ, какъ испанская собач-

---

[23]) P. 512. — [24]) P. 539. — [25]) P. 569.

ка и слонъ? По тщательномъ наблюденіи индивидуумовъ, обнимаемыхъ подъ однимъ общимъ названіемъ, не останется сомнѣнія въ томъ, что между нѣкоторыми изъ нихъ существуетъ бо́льшее различіе, чѣмъ между многими индивидуумами, обозначаемыми различными специфическими названіями [26]).

Замѣтимъ мимоходомъ, что Дарвинова теорія о превращеніи видовъ есть только примѣненіе ученіе Локка, отрицающаго всякую объективную дѣйствительность у идеи вида. Укажемъ еще и на тотъ важный фактъ, что крайній номинализмъ видимо сходится съ крайнимъ реализмомъ. Схоластическій номинализмъ отрицаетъ видъ во имя индивидуума; онъ есть безусловное, исключительное утвержденіе индивидуальной дѣйствительности. Въ этомъ смыслѣ Лейбницъ номиналистъ. Англійскій номинализмъ, изъ котораго вышла теорія превращенія, возстаетъ въ сущности нетолько противъ вида, но и противъ самаго индивидуума, устойчивость котораго онъ отрицаетъ. Все существующее, говоритъ Локкъ, кромѣ творца его, подвержено измѣненію. Но это и есть именно ученіе Спинозы, который, не довольствуясь отрицаніемъ универсаловъ во имя единственнаго всеобщаго бытія, на самихъ индивидуумовъ смотритъ какъ на преходящіе модусы того, что онъ называетъ субстанціей, что матеріялисты называютъ матеріей, что Локкъ и позитивисты называютъ великимъ неизвѣстнымъ.

Видъ, родъ, всеобщее — только слова (flatus vocis). Традиціонная ошибка метафизиковъ состоитъ именно въ томъ, что они слова принимаютъ за вещи [27]). Воспитанные на перипатетической философіи, они убѣждены, что десять категорій Аристотеля, субстанціальныя формы, растительныя души, отвращеніе къ пустотѣ и т. п. есть нѣчто реальное. У Платониковъ міровая душа, у эпикурейцевъ стремленіе атомовъ къ движенію, все это условный языкъ, служащій въ виду слабости человѣческой мысли къ тому, чтобы смягчать наше невѣжество и укрывать наши ошибки [28]). Нужно примириться съ тѣмъ, что нашему познанію поставлены непереходимыя границы.

Что такое, въ самомъ дѣлѣ, познаніе?

Оно есть ничто иное, какъ сознаніе связи и соотвѣтствія, или противоположенія и несоотвѣтствія двухъ нашихъ идей. Изъ этого опредѣленія слѣдуетъ, что познаніе не идетъ за предѣлы нашихъ идей и что оно даже ограниченнѣе, чѣмъ область послѣднихъ, такъ какъ мы ничего не знаемъ о связи между большею частью нашихъ простыхъ идей. Поэтому можно утверждать, что хотя наша наука и можетъ быть подвинута гораздо далѣе ея настоящаго состоянія, но все-таки никогда мы не будемъ знать всего, что желали бы знать, и никогда не разрѣшимъ всѣхъ вопросовъ, возбуждаемыхъ нашими идеями. Такъ, мы имѣемъ идеи духа и матеріи; но, быть можетъ, никогда мы не будемъ въ состояніи узнать, мыслитъ-ли чисто-матеріаль-

---

[26]) P. 633. — [27]) P. 626. — [28]) P. 627.

ное существо или нѣтъ, потому что намъ невозможно открыть, не далъ-ли Богъ какому нибудь цѣлесообразно расположенному скопленію вещества, способности воспріятія и мышленія [29]). Мы вполнѣ сознаемъ бытіе своей души, не зная въ точности, что она такое; и всякій, кто потрудится безъ предубѣжденій взвѣсить затрудненія, въ которыя вовлекаетъ какъ спиритуалистическая, такъ и матеріалистическая гипотеза, не найдетъ въ нихъ никакихъ основаній, способныхъ склонить его въ пользу, или противъ матерьяльности души. Подобно тому какъ мы находимся въ безусловномъ невѣденіи о противоположности или связи протяженія и мышленія, матеріи и сознанія, ничего не можемъ знать мы и относительно связи или несовмѣстимости, съ одной стороны, между вторичными качествами предмета (цвѣтомъ его, вкусомъ. запахомъ), и съ другой — между этими вторичными качествами и тѣми первичными, отъ которыхъ первыя зависятъ.

Если познаніе не идетъ далѣе нашихъ идей и сознанія ихъ взаимнаго соотвѣтствія или несовмѣстимости, если мы ничего не знаемъ о томъ, что такое обозначаемыя ими вещи сами въ себѣ, то это еще не значитъ, чтобы все въ нашемъ знаніи было призрачно и обманчиво.

Мы обладаемъ интуитивнымъ и непосредственнымъ знаніемъ нашего собственнаго существованія, оставаясь въ невѣденіи о сущности нашей души съ метафизической точки зрѣнія. Мы знаемъ о Богѣ при посредствѣ доказательствъ, несмотря на то, что нашъ умъ не въ состояніи постичь неизмѣримость его аттрибутовъ. Наконецъ, мы знаемъ остальные предмѣты черезъ ощущеніе. Правда, что мы о нихъ знаемъ непосредственно и что, слѣдовательно, это знаніе наше реально лишъ въ той мѣрѣ, въ какой существуетъ соотвѣтствіе нашихъ идей съ дѣйствительною природой вещей [30]). Но мы и не безусловно лишены критерія, съ помощью котораго могли - бы узнать, согласуются - ли наши идеи съ самими вещами. Достовѣрно, что нашимъ простымъ идеямъ соотвѣтствуютъ внѣшнія реальности, потому что, такъ какъ нашъ умъ отнюдь не въ состояніи образовать идей безъ содѣйствія чувственности, что доказываютъ слѣпорожденные, то отсюда слѣдуетъ, что онѣ не плодъ воображенія, но естественныя и правильныя дѣйствія вещей, существующихъ внѣ насъ и дѣйствительно на насъ воздѣйствующихъ. Другое доказательство реальности внѣшнихъ предметовъ состоитъ въ томъ, что двѣ идеи, изъ которыхъ одна доставляется дѣйствительнымъ ощущеніемъ, а другая памятью, суть два весьма различныя состоянія сознанія, и что удовольствіе или страданіе, сопровождающія дѣйствительное ощущеніе, не сопровождаютъ воспроизведенія этихъ идей при отсутствіи соотвѣтствующихъ внѣшнихъ предметовъ. Наконецъ, наши чувства контролируютъ другъ

[29]) P. 686. — [30]) P. 707.

друга относительно существованія внѣшнихъ предметовъ. Человѣкъ, видящій огонь, можетъ его и почувствовать, если онъ не увѣренъ, что видимый имъ образъ не есть простая галлюцинація; онъ можетъ убѣдиться въ этомъ, протянувши въ огонь собственную руку, которая, конечно, не почувствовала-бы такой живой боли единственно по поводу простой идеи или призрака [31]).

Общее заключеніе то, что не существуетъ врожденныхъ идей; нѣтъ врожденныхъ знаній, правилъ, началъ; нѣтъ другаго источника знанія о внѣшнихъ предметахъ, кромѣ ощущенія, и о совершающемся въ насъ самихъ — кромѣ рефлексіи. Отсюда — полная невозможность знать что-либо помимо доставляемаго намъ опытомъ, внѣшнимъ или внутреннимъ; отсюда и неизбѣжность для философіи отречься отъ трансцендентныхъ проблеммъ о субстанціи, о сущности, внутреннемъ строеніи вещей, также какъ и отъ всякой методы, кромѣ наблюденія, наведенія и опыта. Отсюда же — должно признать существованіе души, но при этомъ невозможно знать, вещественна или духовна ея сущность; отсюда-же идетъ и отрицаніе свободы воли. Точно также признается существованіе Бога, но съ тѣми-же ограниченіями относительно его природы; отсюда-же существованіе, внѣ насъ, вещественности, протяженности, фигуры, движенія какъ присущихъ самимъ тѣламъ, или первичныхъ качествъ. Далѣе отождествляется субстанція тѣлъ съ совокупностью этихъ качествъ, различаются эти качества и вторичныя (цвѣта, звуки, запахи, вкусы и т. д.), которыя суть лишь ощущенія нашей души, вызванныя въ ней первичными качествами тѣлъ и, какъ такія, не существуютъ въ самихъ предметахъ. Наконецъ — безусловно отрицается реальность видовъ.

Эти доктрины представляются заключеніемъ и послѣднимъ словомъ номиналистическаго движенія, возбужденнаго Росцеллиномъ и возобновленнаго Оккамомъ, и полагаютъ въ то-же время основаніе опытной критической и положительной философіи XVIII и XIX-го вѣковъ. Мы указали на согласіе ученій Декарта и Бэкона по цѣлому ряду вопросовъ и главнымъ образомъ относительно конечныхъ причинъ. Другой, не менѣе значительный фактъ, могущій въ свою очередь свидѣтельствовать противъ скептицизма, основывающагося единственно на постоянномъ разногласіи философовъ, - это согласіе, существующее между Локкомъ и Спинозою, т. е. между эмпиризмомъ и раціонализмомъ. Дѣйствительно, Локкъ сходится со своимъ Амстердамскимъ современникомъ нетолько въ отрицаніи вида, но и въ отказѣ отъ свободы произвола и въ убѣжденіи, что мораль въ такой же мѣрѣ доступна доказательству, какъ и математика.

Къ эмпиризму Локка, — соединенному съ математичекою спекуляціей, — примыкаетъ самое знаменитое имя семнадцатаго вѣка: Исаакъ Ньютонъ (1642—1727), творецъ небесной механики; его „математическія начала естественной философіи“ (Лондонъ 1687) послѣ „Revolu-

---

31) P. 816.

tiones celestae“ Коперника представляютъ самый значительный памятникъ новѣйшей науки. Его исчисленіе флюкцій, дополненіе, а быть можетъ и прообразъ интегральнаго и дифференціальнаго исчисленія Лейбница, его анализъ свѣта и особенно его теорія всемірнаго тяготѣнія, согласно которой тѣла тяготѣютъ одно къ другому пропорціонально массамъ и обратно—пропорціонально квадратамъ разстояній, оказали неизмѣримое вліяніе на то, что онъ называетъ естественною философіею. Впрочемъ, то, что принято называть его философіей (пространство, разсматриваемое какъ чувствилище Божества и т. п), имѣетъ лишь весьма второстепенное значеніе.

Матеріалистъ D. Hartley [32]) и J. Priestley [33]), разлагающій, вмѣстѣ съ Лейбницемъ, матерію на силу и сочувствующій христіанству, видимо склоняются къ метафизической систематизаціи, хотя исторія философіи и любитъ выставлять ихъ въ числѣ послѣдователей Локка. За то нужно указать на большинство современныхъ англійскихъ философовъ, какъ примыкающихъ къ его тенденціи, считая въ томъ числѣ и многочисленныхъ свободныхъ мыслителей, появляющихся въ Англіи и на материкѣ начиная съ XVII-го вѣка, также какъ и научныхъ знаменитостей послѣдующаго вѣка. За малыми исключеніями, англійская философія и теперь остается тою-же, какою сдѣлали ее Бэконъ и Локкъ: эмпирической и положительной. Возможно даже утверждать вообще, что въ Англіи была только одна школа, или же, что въ ней никогда не было школы, такъ какъ вся ея философія есть постоянный протестъ противъ схоластическаго духа.

---

§ 58.

Берклэй.

Послѣ того, что было сказано о совпаденіи взглядовъ Локка и Спинозы, уже не столь страннымъ покажется то обстоятельство, что сторонникъ эмпиризма, Берклэй [1]) черезъ море подаетъ руку стороннику интеллектуализма и врожденныхъ идей, Лейбницу. Расходясь во многихъ существенныхъ пунктахъ, Локкъ и его противникъ не безусловно несогласны въ своихъ заключеніяхъ относительно чувственнаго міра. Лейбницъ одухотворяетъ

---

[32]) 1704-1757. — Observations on man, Lond., 1749.

[33]) 1733-1804. — Disquisitions relating the matter and spirit, Lond. 1777. — The doctrine of philosophical necessity, Lond., 1778.

[1]) Theory of vision, Lond, 1709; 1860. — Treatise on the principles of human knowledge, Lond., 1710. — Three dialogues between Hylas, and Philonous, Lond., 1713. — Alciphron or the minute philosopher, Lond., 1732; en francais, La Haye, 1734. — The Works, Lond., 1784.

матерію, обращаетъ ее въ смутную идею и въ концѣ концевъ оставляетъ нетронутою одну монаду, одаренную влеченіемъ и перцепціей. Что касается до Локка, то его критика не затрогиваетъ существованія міра внѣ мысли, но только отчасти, такъ сказать на половину: протяженіе, форма, движеніе существуютъ внѣ насъ: но внѣ насъ нѣтъ ни цвѣтовъ, ни звуковъ, ни вкусовъ, ни запаховъ. Ктому - же Локкъ нападаетъ на завѣщанную прошедшимъ идею субстанціи, какъ субстрата, и опредѣляетъ дѣйствительную субстанцію, какъ цѣлое или совокупность качествъ. Онъ идетъ даже такъ далеко, что объявляетъ, что идея тѣлесной субстанціи матеріи столь чужда нашему пониманію, какъ и идея духовной субстанціи [2]). Такимъ образомъ, для полнаго устраненія матеріи и провозглашенія безусловнаго спиритуализма, осталось лишь сгладить различіе, установленное Локкомъ между первичными и вторичными качествами, признать всѣ чувственно познаваемыя качества вообще за вторичныя. Это и сдѣлалъ Берклэй, вступившій такимъ образомъ снова въ ту область, отъ доступа въ которую тщетно предостерегала критика Локка.

Еще ранѣе, чѣмъ Лейбницъ опубликовалъ свою Монадологію, Джорджъ Берклэй, родившійся въ Ирландіи (1685) въ семьѣ англійскаго происхожденія и бывшій съ 1734 епископомъ Клойнскимъ, въ своей „Новой теоріи зрѣнія“ (1709), въ „Началахъ человѣческаго познанія“ (1710) и въ разговорахъ Гиласа съ Филоноусомъ (1713) высказалъ взгляды, весьма близкіе къ взглядамъ нѣмецкаго философа.

Локкъ призналъ, вслѣдъ за Декартомъ и Гоббесомъ, что цвѣтъ есть ничто помимо ощущенія того, кто его видитъ, что звукъ существуетъ лишь для слуха, что вкусъ и запахъ существуютъ лишь какъ ощущенія, и не принадлежатъ вещамъ самимъ въ себѣ. Но рядомъ съ этими качествами (вторичными), присущими не самимъ вещамъ, но чувствующему субъекту, онъ допускаетъ существующія внѣ насъ первичныя качества, составляющія опредѣленія отличной отъ духа субстанціи: протяженіе, фигуру, движеніе. Въ этомъ онъ заблуждался. Подобно тому какъ цвѣтъ существуетъ лишь для видящаго, запахъ для обоняющаго и вкусъ для смакующаго, — и протяженіе, форма и движеніе существуютъ лишь для того, кто ихъ представляетъ. Устраните чувственный субъектъ, и вы вмѣстѣ съ тѣмъ устраните чувственный міръ. Существовать, значитъ представлять и быть представляемымъ. То, что не представляетъ и не представляется — не существуетъ. Предметы не существуютъ независимо отъ воспринимающихъ ихъ субъектовъ. Согласно вульгарному общему мнѣнію, эти предметы, эти дома, рѣки, горы, имѣютъ существованіе дѣйствительное и отдѣльное отъ нашего акта воспріятія ихъ, а наши идеи о нихъ — представленія, копіи со всѣхъ этихъ предметовъ, находящихся внѣ насъ. Но, говоритъ Берклэй [3]),

---

[2]) Essai, II, 23, 5.

[3]) Principes de la connaissance humaine, § 8.

одно изъ двухъ: эти предметы, прообразы нашихъ идей, или представляемы, или не представляемы. Если вы признаете ихъ представляемыми, то вы обратите ихъ въ идеи (идея—это представляемая вещь). Вы здѣсь устраняете предполагаемое различіе между существующими будто-бы внѣ насъ предметами и между нашими идеями о нихъ; словомъ, вы признаете наше положеніе. Если-же вы признаете ихъ не представляемыми посредствомъ нашихъ чувствъ, то вы провозглашаете ту чудовищную нелѣпость, что цвѣтъ есть образъ чего-то невидимаго, что твердое и мягкое сходны съ чѣмъ-то неосязаемымъ, и т. п. Слѣдовательно, нѣтъ дѣйствительнаго различія между предметами и нашими идеями о нихъ. Слова—доступная чувствамъ вещь и идея — это синонимы.

Идеи или сознаваемыя нами вещи по существу своему страдательны. Немыслимо, чтобы идея произвела нѣчто, была причиной чего-либо. Причиною, производящею идеи (доступные чувствомъ предметы) поэтому можетъ быть лишь духъ, мыслящая субстанція. Духъ есть существо простое, недѣлимое и дѣятельное, называемое мыслію, по скольку онъ сознаетъ идеи, и волею, поскольку онъ ихъ производитъ. Изъ того, что идея (сознанный предметъ) по существу своему страдательна, духъ-же всецѣло дѣятеленъ, слѣдуетъ, что мы не можемъ, собственно говоря, имѣть идеи о духѣ, волѣ, душѣ; мы имѣемъ о нихъ нѣкоторое понятіе, но не можемъ составить идеи столь-же ясной, какъ, напр. идея тріугольника. Такъ какъ идея всецѣло страдательна, духъ-же есть самая дѣятельность, то идея духа есть противорѣчіе in adjecto и не болѣе даётъ знать о духѣ, чѣмъ ночь о днѣ [1]).

Самъ духъ, представляя идеи, производитъ предметы; и это не два раздѣльныхъ дѣйствія; представлять значитъ создавать, — какъ видно, мы здѣсь въ сферѣ чистаго идеализма, — а идеи суть самые предметы. Тѣмъ не менѣе мы замѣчаемъ, что сознаваемые нами предметы не въ равной степени зависимы отъ нашей воли. Весьма значительное число ихъ даже ни какимъ образомъ не зависитъ отъ нея. Когда мы среди дня откроемъ глаза, то отъ нашей воли вовсе не зависитъ видѣть или не видѣть тѣ или другіе предметы. Отсюда мы заключаемъ, — такъ доказываетъ Берклэй бытіе Божіе,—что существуетъ воля, отличная отъ нашей, которая ихъ производитъ,—что существуетъ умъ болѣе могущественный чѣмъ нашъ, который намъ ихъ навязываетъ. „Законы природы" суть постоянныя правила или опредѣленные способы, по которымъ всемогущій Духъ, отъ котораго мы зависимъ, вызы-

---

[1]) Берклэй неоднократно возвращается къ невозможности для насъ образовать адэкватную идею о духовныхъ предметахъ, духѣ, душѣ, волѣ, и объясняетъ ее коренною противоположностью между духомъ, дѣятельностью по преимуществу, и идеею, по существу своему пассивною. (Начала человѣческаго познанія §§ 27, 89, 135). Онъ также настаиваетъ на необходимости точно различать между словами духъ и идея, въ противность Спинозѣ, считающему ихъ за однозначущія (ibid. § 139).

ваетъ въ насъ чувственныя идеи, къ познанію этихъ правилъ мы приходимъ путемъ опыта. То, что толпа называетъ дѣйствительными предметами, суть идеи, производимыя въ насъ творцемъ природы; то, что она называетъ идеями или образами предметовъ, — суть тѣ идеи, которыя мы сами производимъ и которыя, въ силу такого происхожденія, менѣе правильны, менѣе живы и менѣе постоянны. Но изъ того, что чувственные предметы намъ представляются болѣе правильными и болѣе дѣйствительными, чѣмъ произведенія нашего воображенія, не слѣдуетъ, чтобы они существовали внѣ мысли.

На упрекъ, будто онъ обращаетъ чувственный міръ, съ его солнцемъ, его звѣздами, горами и рѣками, въ грёзу или галлюцинацію, Берклэй отвѣчаетъ, что онъ не имѣетъ и тѣни сомнѣнія въ существованіи всѣхъ этихъ предметовъ. Онъ готовъ даже допустить выраженіе „тѣлесная субстанція", если подъ этимъ терминомъ разумѣть совокупность чувственныхъ качествъ (протяженіе, вещественность, тяжесть). То, что онъ безусловно отвергаетъ, это — схоластическая идея, обращающая матерію въ субстратъ, носителя акциденцій или качествъ, существующихъ внѣ сознающаго ихъ разума, въ какое - то нѣчто безсознательное и безсмысленное, не способное ни сознавать, ни быть сознаваемымъ, и существующее рядомъ съ мыслящею субстанціею на одинаковыхъ съ нею правахъ [5]). Возраженіе, что, согласно съ его началами, мы питаемся идеями, пьемъ идеи и одѣваемся идеями, не серьезно. Обстоятельство, придающее этому возраженію нѣкоторую видимость значенія, заключается въ томъ, что принятое имъ употребленіе слова идея, въ смыслѣ сознаннаго предмета—непривычно. Но безспорно наша пища, точно также какъ и наши одежды—это предметы, прямо нашими чувствами воспринимаемые, т. е. идеи. Наконецъ, говорять, что, согласно его теоріи, солнце, луна, дерево, осѣняющее наше жилище, существуютъ до тѣхъ поръ, пока мы ихъ воспринимаемъ, и уничтожаются тѣмъ самимъ, что мы перестаемъ воспринимать ихъ. Безъ сомнѣнія, они дѣйствительно перестали—бы существовать, еслибы никѣмъ не воспринимались болѣе, потому что существовать, значитъ быть воспринимаемымъ, или воспринимать. Но за отсутствіемъ нашего духа они могутъ быть воспринимаемы другими духами и тѣмъ продолжать существованіе, такъ какъ, отрицая объективную реальность тѣлъ, Берклэй тѣмъ не менѣе допускаетъ множественность духовныхъ существъ.

Если люди и даже философы упорно держатся вѣры въ существованіе матеріи, то это проистекаетъ изъ сознанія ихъ о томъ, что не сами они творцы своихъ чувственныхъ воспріятій, а послѣднія, очевидно, приходятъ къ нимъ извнѣ. Если они и прибѣгаютъ къ гипотезѣ матеріи, какъ внѣшняго источника своихъ идей вмѣсто того, чтобы производить ихъ прямо отъ творческаго Духа, единственно могущаго быть ихъ причиною, то дѣлаютъ это, лишь бла-

---

[5]) Начала человѣческаго познанія, 75.

годаря тому во 1-хъ, что они не замѣчаютъ противорѣчія, заключающагося въ допущеніи существованія, внѣ мысли, вещей сходныхъ съ нашими идеями; во 2-хъ, что высочайшій верховный Духъ не проявляетъ себя посредствомъ опредѣленной группы чувственныхъ идей, подобно конечнымъ существамъ, напр. подобно людямъ, познаваемымъ нами по ихъ величинѣ, выраженію лица, членамъ и движеніямъ; и въ 3-хъ, что дѣйствіе Его на наши чувства правильно и однообразно. Дѣйствительно, всякій разъ, когда естественное теченіе вещей прерывается какимъ нибудь необычайнымъ событіемъ, мы вполнѣ расположены приписать его дѣйствію высшаго существа, тогда какъ правильность обыкновеннаго теченія вещей заставляетъ насъ забывать о послѣднемъ.

Отрицаніе матеріи, какъ субстанціи, отличной отъ духа влечетъ за собою устраненіе множества безнадежно трудныхъ проблеммъ: напр., способна - ли тѣлесная субстанція къ ощущенію? До безконечности - ли дѣлима матерія? Какъ воздѣйствуетъ она на духъ? Эти вопросы и многіе другіе оказываются упраздненными Раздѣленіе наукъ упрощается и человѣческое знаніе сводится къ двумъ большимъ классамъ: познанію идей и познанію духовъ [6]. Наконецъ, эта философія — единственно способная восторжествовать надъ скептицизмомъ. При допущеніи, вмѣстѣ съ старыми школами, субстанціи, существующей независимо отъ духа, образы которой суть его идеи, скептицизмъ неизбѣженъ. Въ этой гипотезѣ мы имѣемъ дѣло только съ явленіями, но отнюдь не съ дѣйствительными свойствами вещей. Мы осуждены оставаться на всегда въ невѣденіи, что такое суть дѣйствительно, абсолютно, сами по себѣ протяженіе, фигура, движеніе какого - либо предмета; мы знаемъ о предметахъ лишь отношенія ихъ къ нашей чувственности: то, что мы видимъ, слышимъ, осязаемъ, есть не болѣе какъ призракъ, у котораго можетъ не быть съ дѣйствительными предметами ничего общаго. Всѣ эти сомнѣнія становятся неизбѣжными, коль скоро допущено различіе между идеями и вещами [7].

Безусловный спиритуализмъ Берклэя представляетъ философію цѣльную, единую, безспорно высшую, чѣмъ двуснастный спиритуализмъ Декарта и Вольфа. По нашему убѣжденію это даже единственная метафизика, могущая быть съ успѣхомъ противопоставляема матеріялизму, потому что это единственная, считающаяся съ частной истинностью его возраженій [8]. Устраняя двойство субстанцій, спиритуализмъ Берклэя удовлетворяетъ глубочайшей потреб-

---

[6]) Начала человѣческаго познанія § 86 Дальше (§ 89) Берклэй прибавляетъ еще третью группу познаній: объ отношеніяхъ, существующихъ между духами или между идеями (науки физическія и метафизическія).

[7]) Выводы Канта вполнѣ подтвердятъ эти глубокія соображенія Берклея (Начала 85 и т. д.) Благодаря именно возстановленію различія, такъ сильно опровергаемаго ирландскимъ философомъ, между явленіемъ и веществомъ въ себѣ, Критика чистаго разума и приходятъ къ скептицизму.

[8]) Ср. заключительный параграфъ.

ности философскаго духа, стремленію къ единству. Въ этомъ отношеніи онъ обладаетъ преимуществами крайняго матеріализма, не страдая его существенными недостатками. Очень похожій на систему Лейбница, онъ отличается отъ нея своей отчетливостью, послѣдовательностью, своими болѣе рѣшительными и откровенными пріемами. Лейбницъ нерѣшителенъ, примирителенъ и потому именно тёменъ во всемъ, относящемся до матеріи, пространства, времени. У Берклэя нѣтъ и тѣни колебанія. Убѣжденный и глубоко честный мыслитель, онъ безъ обиняковъ говоритъ намъ, что существованіе матеріи — иллюзія, что время превращается въ ничто, отдѣльно отъ смѣны идей въ духѣ [9]), что пространство не можетъ существовать внѣ духа [10]), что есть лишь духи, представляющіе идеи или по своей волѣ или въ силу воздѣйствія на нихъ всемогущаго Духа, отъ котораго они зависятъ [11])

Но, наряду съ преимуществами этой философіи, стоятъ и ея недостатки. Не повторяя придирокъ его предполагаемыхъ противниковъ, навязывающихъ ему утвержденіе, будто мы ѣдимъ, пьемъ и надѣваемъ на себя идеи, можно спросить, что станется въ его гипотезѣ съ растительнымъ и животнымъ царствами, объективность которыхъ уважаетъ Лейбницъ, который въ этомъ случаѣ оказывается болѣе реалистомъ, чѣмъ Берклэй? Если вѣрно, что то, что не воспринимаетъ и не воспринимается, не существуетъ, въ такомъ случаѣ что становится съ душою въ глубокомъ снѣ? Если картина, повѣшенная противъ моей кровати, существуетъ лишь въ силу того, что я ее вижу, то какіе духи воспринимаютъ ее послѣ того, какъ я уснулъ, и такимъ образомъ мѣшаютъ ей перестать существовать? Какъ возможно представить множество человѣческихъ индивидуумовъ, если пространство существуетъ только въ мысли? Какими способами знаетъ Берклэй о существованіи другихъ духовъ, кромѣ его собственнаго? Какими путями, наконецъ, производитъ творящій Духъ въ насъ чувственныя идеи? Всѣ эти пункты и многіе другіе остаются неразъясненными, потому что его *deus ex machina* ничего не объясняетъ, и способъ, которымъ онъ заставляетъ его вмѣшиваться въ свою метафизику чувственнаго міра, ничуть не лучше окказіонализма или предуставленной гармоніи. Будучи въ одно и то же время богословомъ и философомъ, онъ озабоченъ въ одно время и научными, и религіозными задачами, а въ лицѣ матеріализма [12]) онъ борется нетолько съ теоретическимъ заблужденіемъ, но и съ „источникомъ самыхъ пагубныхъ ересей“ [13]).

---

9) Ibid., § 98.

10) Ibid., § 116.

11) Ibid., § 155.

12) Подъ этимъ терминомъ Берклэй разумѣетъ нетолько отрицаніе духовной субстанціи, но и то мнѣніе, согласно которому существуетъ, независимо отъ ума, какая-то субстанція или субстратъ воспринимаемыхъ имъ качествъ. Для того, чтобы быть матеріалистомъ, въ смыслѣ Берклэя, достаточно допустить реальность матеріи.

13) § 133 и слѣд.

§ 59.

Французскіе матеріалисты [1]).

Внесенная во Францію Вольтеромъ [2]), философія Локка и Ньютона встрѣчается здѣсь съ интересомъ къ тѣмъ же вопросамъ. Избранные умы націи были поглощены открытой борьбою противъ католицизма іезуитовъ. Богъ Евангелія есть „Богъ сильный“, но онъ также и „Богъ совершенный“ и „Богъ вѣрный“ и „Богъ правдивый“. Богъ Тертулліана, скоттистовъ и іезуитовъ есть лишь Всемогущій, отъ произвола котораго единственно зависитъ, что добро есть добро, а зло — зло. Богъ іезуитовъ можетъ лгать, потому что онъ выше моральнаго закона; онъ можетъ быть несправедливымъ, невѣрнымъ, если того пожелаетъ, такъ какъ его воля устанавляетъ и справедливость, и истину, и добро: онъ воленъ захотѣть, чтобы несправедливость была справедливостью, а справедливость — грѣхомъ. Противъ этого-то, отрѣшеннаго отъ нравственности Бога, коренпымъ образомъ отличающагося отъ совершеннаго евангельскаго Бога, восемьнадцатый вѣкъ объявляетъ непримиримую вражду. По поводу его именно Монтескье [3]) пишетъ извѣстныя слова: самъ Богъ имѣетъ законы. Вольтеръ, Руссо [4]), свободные мыслители, энциклопедисты, расходясь между собою во многихъ вопросахъ, всѣ согласны въ общей борьбѣ противъ произвола: произвола въ управленіи міромъ, затѣмъ — такъ какъ существуетъ солидарность между религіозными и политическими идеями — произвола въ управленіи государствомъ. Несмотря на всѣ ихъ разногласія, есть идеалъ, который всѣ они съ одинаковымъ увлеченіемъ преслѣдуютъ: законность вмѣсто произвола, самодурства, фаворитизма.

Къ несчастію для Франціи тѣ, кто боролись противъ ізуитизма, были частію его-же учениками. Поклонялись болѣе легальности и гораздо менѣе моральности. Образованное и изящное общество было глубоко испорчено. Чест-

---

[1]) Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au dix-huitième siècle, § 8 ss.

[2]) Lettres sur les Anglais, 1728. — Éléments de la philosophie de Newton, mis à la portée de tout le monde, Amst., 1738. — La métaphysique de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz, Amst., 1740. — Candide ou sur l'optimiste (lisez contre l'optimisme), 1757. — Le philosophe ignorant, 1767.

[3]) 1689-1755. — Lettres persanes, Paris, 1721. — Considerations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Paris, 1734. — De l'esprit des lois, Genève, 1748.

[4]) 1712-1778. — Discours sur les sciences et les arts. — Discours sur l'inégalité parmi les hommes, 1753. — Du contrat social, Amst., 1762.— Émile ou de l'éducation, 1762.

ность, уваженіе къ добру, поклоненіе идеалу послѣдовали за жертвами 1685-го года въ ихъ изгнаніе. На подобной почвѣ, уже подготовленной заранѣе атомизмомъ Гассенди и механизмомъ Декарта, эмпиризмъ не замедлилъ получить развитіе въ матеріалистическомъ направленіи.

Въ своемъ „Трактатѣ объ ощущеніяхъ" аббатъ Бонно де Кондильякъ [5]) (1715—1780) идетъ далѣе Локка и кладетъ основаніе крайнему сенсуализму, обращая самый резсудокъ (рефлексію) въ произведеніе чувственности. Воля и мышленіе это преобразованная чувственность. Я — это лишь совокупность ощущеній, переживаемыхъ нами и предлагаемыхъ намъ памятью.

Изъ абсолютнаго сенсуализма выходитъ матеріализмъ Дидро, Гелвеція, Де-ля-Меттри, Гольбаха и Кабаниса.

Если все сводится на ощущеніе, если я есть только прообразованное ощущеніе, то какъ возможно приписывать ему существованіе, отдѣльное отъ тѣла? Душа или духъ есть ничто иное какъ тѣло, чувствующее себя. Сама матерія мыслитъ, чувствуетъ и хочетъ. Тѣло и духъ не только стоятъ въ тѣснѣйшемъ взаимоотношеніи, но они одно и тоже; психологія и физіологія — одна и таже наука. Душа и духъ суть движенія и ощущенія нервовъ и мозга. Мозгъ назначенъ для мышленія, какъ желудокъ для пищеваренія, или печень — для отдѣленія желчи. Вступающія въ мозгъ впечатлѣнія приводятъ его въ дѣятельность, какъ приводятъ въ дѣйствіе желудокъ вступающія въ него пищевыя вещества. Собственное отправленіе мозга состоитъ въ произведеніи образа всякаго отдѣльнаго впечатлѣнія, въ группировкѣ этихъ образовъ и сравненіи ихъ для образованія сужденій и идей, подобно тому какъ отправленіе заключается въ дѣйствіи на пищевыя вещества, растворяющемъ ихъ и претворяющемъ въ кровь. Всѣ явленія природы были, есть и вѣчно будутъ лишь необходимымъ слѣдствіемъ свойствъ матеріи и законовъ, управляющихъ вещами. Таково ученіе врача Кабаниса [6]), (объ отношеніяхъ души и тѣла 1798).

Матеріализмъ Дидро [7]), одного изъ основателей Энциклопедіи, облекается въ болѣе поэтическую форму, не становясь отъ этаго менѣе крайнимъ. Безпрерывное броженіе, безостановочный обмѣнъ субстанціи, вѣчный круговоротъ

---

[5]) Essai sur l'origine des connaissances humaines, Amst., 1746. — Traité des sensations, Lond., 1754. — Traité des animaux, Amst., 755; etc — Œuvres phil., 6 vol., Paris, 1795. — Œuvres complètes, Paris, 1803, 32 vol in-12.

[6]) 1757-1808. — Considérations générales sur l'étude de l'homme et sur les rapports de son organisation physique avec ses facultés intellectuelles et morales, dans les Mém. de l'Institut au IV et au VI (1796 et 1798); réimprimé, Paris, 1802.

[7]) 1713-1884. — Pensées philosophiques, La Haye, 1746. — Pensées sur l'interprétation de la nature, Paris, 1754. — Entretien entre Dalembert et Diderot, dans les ouvrages inédits de Diderot, Paris, 1831. — Œuvres philos. en 6 vol., Amst., 1772. — Œuvres complètes (moins les publications de 1831), Londres, 1773.

жизни, такова, по его понятіямъ, загадка бытія. Ничто не пребываетъ, все измѣняется. Индивидуумы — только части великаго, единаго цѣлаго. Смерти не существуетъ Родиться, жить, умирать — значитъ лишь мѣнять формы существованія. Душа есть результатъ организаціи, и психологія отождествляется съ нервною физіологіей. Гельвеціи[8]) (1715—1770) въ своей книгѣ „объ умѣ" выводитъ практическія заключенія матеріализма и учитъ, вслѣдъ за Томасомъ Гоббесомъ, что себялюбіе и личная выгода суть истинные двигатели всѣхъ нашихъ поступковъ. Ла-Меттри [9]) (1709—1751) въ своемъ „Человѣкъ-машина" (1748) отрицаетъ всякое специфическое различіе между человѣкомъ и животнымъ. И тѣ, и другіе образованы изъ однихъ тѣхъ-же элементовъ, соединенныхъ по однимъ и тѣмъ-же законамъ. Механизмъ человѣка сложнѣе механизма животнаго, подобно тому какъ механизмъ часовъ астрономическихъ сложнѣе механизма простыхъ: вотъ и все, чѣмъ отличается человѣкъ отъ животнаго, которое также ощущаетъ, мыслитъ, сравниваетъ и заключаетъ, какъ и мы, лишь съ меньшимъ совершенствомъ.

Эти идеи, т. е. идеи Лукреція, Эпикура, Аристиппа, Демокрита, въ полномъ составѣ своемъ встрѣчаются въ Системѣ природы барона Гольбаха [10]), атеизмъ котораго выступаетъ со всѣми притязаніями метафизическаго догматизма Онѣ нѣсколько смягчены идеалистическимъ вѣяніемъ и подчинены лейбницевымъ идеямъ ряда, непрерывнаго развитія, историческаго прогресса у слѣд. лицъ: у естествоиспытателей Шарла де Боннэ [11]) и Ж. Баптиста Робинэ [12]), у математика Далямбера [13]), мысль котораго имѣетъ оттѣнокъ скептическій

---

[8]) De l'esprit, Paris, 1758 (anonyme). — De l'homme, de ses facultés et de son éducation, Londres (Amst.), 1772 (anonyme). — Les progrès de la raison dans la recherche de la vérité, Lond., 1775. — Œuvres compl., Amst. 1776; Deux-Ponts, 1784; Paris, 1794; 1796. (Это послѣдн. изд. обр. 10 том. in-12).

[9]) Hist nat. de l'âme, La Haye (P.), 1745. — L'homme-machine, Leyde, 1748. — L'homme-plante, Paris, 1748. — Œuvres, Lond. (Berlin), 1751.

[10]) 1723-1789. — Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral, Londres, 1770. — Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, 1772. — La politique naturelle ou discours sur ler vrais principes du gouvernement, 1773; etc.

[11]) Genevois, 1720-1793. — Essai de psychologie ou considerations sur les opérations de l'âme, sur l'habitude et sur l'éducation, Lond., 1755. — Essai analytique sur les facultés de l'âme, Copenh., 1759. — La palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'etat futur des êtres vivants, Genève, 1769.

[12]) 1735-1820. — De la nature, 4 vol., Amst., 1761 ss. — Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être, Amst., 1767.

[13]) 1717-1783. — Co-fondateur de l'Encyclopédie (Dictionnaire raisonné des arts, des sciences et des métiers. Par une societé de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot, Paris, 1751-1763). — Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie, par M. D'Alembert, Paris, 1752.

и тонкій, съ выгодой выдѣляющій его изъ окружающей толпы, и сближаетъ его съ критицизмомъ, у экономистовъ Тюрго [14]) и Кондорсэ [15]), доходящихъ до понятія о положительной философіи исторіи, основанной на необходимости человѣческихъ дѣйствій и на законѣ непрерывнаго прогресса. Черта, соединяющая этихъ умѣренныхъ писателей съ проповѣдниками безусловнаго матеріализма, состоитъ въ общей имъ антипатіи къ дуализму Декарта, какъ освящающему, подъ знаменемъ духовной субстанціи, порядокъ вещей, ускользающій отъ господства законовъ природы, а также существованіе касты привиллегированныхъ существъ, фаворитовъ, аристократовъ. Стремленіе къ равенству и господству закона, и — за отсутствіемъ свободы, установить которую не удается ни спекуляціи, ни опыту, — равный для всѣхъ детерминизмъ, такова, до появленія Кантовой философіи, преобладающая нота въ философіи восемьнадцатаго вѣка

---

§ 60.

Давидъ Юмъ.

Не существуетъ тѣла, утверждали догматически идеалисты, не существуетъ духовной субстанціи, догматически возражали матеріалисты. Противъ тѣхъ и другихъ, шотландецъ Давидъ Юмъ (1711—1776) выставилъ сомнѣніе Протагора и Джона Локка. Обладаетъ-ли человѣческій умъ способностью, требуемой для разрѣшенія онтологическаго вопроса? Возможна-ли метафизика, какъ наука о внутренней сущности и конечныхъ причинахъ вещей? Въ произведеніяхъ Юма [1]), равно выдающихся какъ ясностію стиля, такъ и тонкостію мысли (философскіе опыты о человѣческомъ умѣ и др.), современная философія снова вступаетъ на путь, намѣченный англійскимъ эмпиризмомъ. Она обращается на саму себя, чтобы дать себѣ отчетъ объ условіяхъ своего существованія и происхожденія метафизическихъ идей, о границахъ своей компетенціи. Она рѣшительно становится критической и положительной.

По мнѣнію Юма, на мѣсто метафизики, т. е., мнимой науки о сущности вещей, науки пустой, наполовину состоящей изъ суе-

---

14) 1727-1781.

15) 1743-1794. — Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1794.

1) Treatise of human nature, Lond., 1739. — Enquiry concerning human understanding, Lond., 1748. — Essay and treatises on several subjects, 1749. — Œuvres philosophiques de M. D. Hume, trad. de l'anglais, 6 tomes, Lond., 1764.

вѣрій, и наполовину — изъ условныхъ фразъ, которая, наполняя своимъ туманомъ поверхностные умы, принимаетъ важный и философскій видъ [2]), должна быть поставлена критика. Другими словами — необходимо произвести тщательную повѣрку человѣческаго разума и убѣдиться, посредствомъ точнаго анализа его способностей, что онъ не созданъ для постиженія тѣхъ отвлеченныхъ и трансцендентныхъ предметовъ, которыми имѣетъ притязаніе заниматься традиціонная метафизика. Это работа, тягости которой необходимо перенести ради послѣдующаго спокойствія: нужно прилѣжно заняться истинной метафизикой для того, чтобы не поддаваться болѣе обману ложной.

Будучи болѣе скромной, чѣмъ онтологія, критика тѣмъ не менѣе есть весьма - почтенная наука уже въ качествѣ знанія о различныхъ дѣйствіяхъ ума, умѣнія различать между ними, подводить ихъ подъ извѣстные классы и разсѣевать видимый безпорядокъ, царствующій въ этой области, дѣлая изъ нея предметъ нашихъ изслѣдованій. Эта наука имѣетъ передъ метафизикой неизмѣримое преимущество точности; такъ как нельзя заподозрить ея въ призрачности, не впадая въ скептицизмъ, одинаково гибельный и для всего мышленія и для всей морали [3]). Отказаться отъ философіи въ этомъ смыслѣ было-бы бóльшимъ легкомысліемъ, необдуманностью и даже догматизмомъ, чѣмъ предаться самой смѣлой спекуляціи [4]). Мы считаемъ хорошо употребленнымъ время, затрачиваемое ученымъ на начертаніе истинной планетной системы, на опредѣленіе положенія и взаимныхъ отношеніи отдаленныхъ тѣлъ; тѣмъ болѣе основаній имѣемъ мы высоко цѣнить тѣхъ, кому удается разграничить разныя области нашего ума и описать вещи, такъ близко до насъ касающіяся. Достигли-же до опредѣленія законовъ небесныхъ переворотовъ; почему-же отчаяваться въ успѣхѣ изслѣдованій, имѣющихъ дѣло съ духовной экономіей и способностями ума? Все здѣсь состоитъ лишъ въ томъ, чтобы вести изслѣдованіе съ неутомимымъ прилежаніемъ и проницательностью [5]),

Изъ этихъ категорическихъ заявленій, подкрѣпляемыхъ цѣлымъ рядомъ аналогичныхъ утвержденій, ясно, что хотя Юмъ и любитъ называть себя скептикомъ и дѣйствительно таковъ въ отношеніи догматической метафизики, его философія есть въ сущности критицизмъ. Въ его намѣреніяхъ не отказаться отъ философіи или даже отъ метафизики, но придать этой наукѣ другое направленіе и другой предметъ, отвратить ее отъ безъисходныхъ спекуляцій и установить ее на прочной и положительной почвѣ опыта [6]),

---

[2]) Essais (франц. пер.) p. 12.
[3]) P. 14. — [4]) P. 18.
[5]) P. 16-17. — [6]) P. 51, 81, 83.

Въ качествѣ безусловнаго скептика, Д. Юмъ не могъ-бы дать начало Канту. И каково-бы ни было различіе въ выводахъ, до которыхъ дошли оба эти мыслителя, достовѣрно, что духъ ихъ теоретической философіи, основная идея ихъ изслѣдованій, цѣль, которую преслѣдуютъ тотъ и другой, — совершенно тождественны; этотъ духъ—духъ критическій; эта цѣль—положительное знаніе. Приписывать одному Канту честь основанія критицизма—заблужденіе, разсѣять которое все болѣе и болѣе склонно изученіе англійской философіи.

Вотъ вкратцѣ результатъ изслѣдованій Юма о человѣческомъ разумѣ:

Всѣ наши перцепціи дѣлятся на два класса: идеи или мысли и впечатлѣнія. Идеи суть наименѣе живыя перцепціи, испытываемыя душою, когда она обращается на свои ощущенія; подъ именемъ впечатлѣній Юмъ разумѣетъ перцепціи, имѣющія нѣкоторую степень силы, какъ слуховыя, зрительныя, осязательныя, и причисляетъ сюда-же любовь, ненависть, желаніе, хотѣніе [7]. Съ перваго взгляда, говоритъ онъ, нѣтъ ничего свободнѣе мысли; но болѣе тщательная повѣрка показываетъ намъ, что она ограничена очень тѣсными предѣлами и что дѣло ея сводится на сложеніе, перемѣщеніе, прибавленіе и уменьшеніе матеріаловъ, доставляемыхъ ей чувственностью и опытомъ. Содержаніе нашихъ мыслей всецѣло заимствовано или отъ внѣшнихъ чувствъ или отъ внутренняго чувства; отправленіе души состоитъ въ разборѣ и соединеніи ихъ [8]; иными словами, идеи суть копіи впечатлѣній, и всякая блѣдная перцепція есть лишь слабая степень перцепціи болѣе живой. Самая идея Бога получается нами, когда мы размышляемъ о дѣятельностяхъ души, расширяемъ въ безконечность замѣченныя нами въ себѣ качества мудрости и благости. Какъ-бы далеко ни простерли мы этаго изслѣдованія, мы всегда найдемъ, что идея берется отъ соотвѣтствующаго впечатлѣнія. Слѣпой не имѣетъ представленія цвѣтовъ, также какъ глухой не имѣетъ представленія звуковъ [9]. Ктому-же всѣмъ идеямъ свойственна, сравнительно съ впечатлѣніями, нѣкоторая доля неясности [10].

Установивши, что всѣ наши идеи берутся отъ чувственности, Юмъ показываетъ, что онѣ слѣдуютъ одна за другой въ извѣстномъ порядкѣ и что между ними существуетъ извѣстная связь. Этотъ порядокъ и связь предпо-

---

7) P. 85.

8) P. 21.

9) P. 22. Это уже дословно теорія Канта, добавляющаго однако, что этотъ разборъ и соединеніе совершаются въ присущихъ мысли формахъ a priori. Юмъ также признаетъ, что они совершаются по началамъ, но какъ безусловный сенсуалистъ онъ выводитъ самыя эти начала изъ ощущенія, опыта и привычки.

10) P. 23. — 11) P. 26.

лагаютъ существованіе извѣстныхъ началъ, по которымъ наши мысли группируются, связуются и одна за другою слѣдуютъ; таковы начала сходства, смежности въ пространствѣ или во времени и начало причинности. Вопросъ, возникающій здѣсь, состоитъ въ томъ, чтобы узнать, представляютъ-ли собою эти начала, и въ особенности важнѣйшее между ними—начало причинности, понятія a priori, врожденныя, предшествущія всякому впечатлѣнію, какъ желаетъ этого идеализмъ, или-же наоборотъ это — идеи въ смыслѣ, придаваемомъ этому слову сенсуализмомъ, т. е. ослабленныя ощущенія, копіи соотвѣтствующихъ впечатлѣній. Первое рѣшеніе принадлежитъ Канту, второе — Юму.

На идеѣ причинности, силы, энергіи, необходимой связи и на объясненіи ея происхожденія сосредоточиваются всѣ усилія его критики. Эта идея заимствуется, подобно всѣмъ другимъ, отъ чувственности. Опытъ научаетъ насъ, что билліардный шаръ, получившій толчекъ отъ другаго, самъ приходитъ въ движеніе и движется въ такомъ-то направленіи. A priori мы не знаемъ ни о фактѣ; ни о направленіи его движенія. Между тѣмъ, что̀ мы называемъ причиною, и тѣмъ, что называемъ дѣйствіемъ, никогда не существуетъ необходимой связи, о которой возможно-бы было знать a priori; причина и дѣйствіе — безусловно различныя и никогда не встрѣчающіяся вмѣстѣ вещи. Самое тщательное размышленіе не даетъ намъ возможности предвидѣть дѣйствіе въ его предполагаемой причинѣ, и во всѣхъ случаяхъ, когда опытъ показываетъ намъ, что такое-то дѣйствіе слѣдуетъ за такой-то причиною, нашъ умъ въ состояніи представить себѣ большое число другихъ, столь-же естественныхъ слѣдствій [11]). Не существуетъ ни одного случая, въ которомъ было-бы возможно опредѣлить, помимо опыта, что-либо въ качествѣ причины, или въ качествѣ слѣдствія. Словомъ, идея причины не составляетъ исключенія изъ общаго правила, что всѣ наши идеи берутся отъ чувственности.

Остается узнать, какъ она изъ нея происходитъ, каково то впечатлѣніе, которымъ она дается.

Прежде всего замѣтимъ, — и въ этомъ для сенсуалистическаго объясненія заключается затрудненіе, въ которомъ Юмъ вполнѣ даетъ себѣ отчетъ, — что то, что называется способностью, силой, энергіей, необходимой связью, никогда не воспринимается нами прямо. Предметы слѣдуютъ одинъ за другимъ въ безпрерывной смѣнѣ, но это и все, что мы видимъ: способность, сила, одушевляющая весь видимый нами механизмъ, ускользаетъ отъ нашего взора Мы знаемъ, что фактически жаръ есть неразлучный спутникъ пламени, но мы не можемъ не только догадаться, но даже и вообразить себѣ, что связываетъ ихъ одно съ другимъ. Если внѣшніе предметы такимъ образомъ не даютъ намъ этой идеи, то не пріобрѣтаемъ - ли мы ее изъ соз-

11) P. 51.

нанія собственныхъ душевныхъ дѣятельностей? Могутъ сослаться на то, что мы постоянно чувствуемъ въ себѣ присутствіе силы, такъ какъ сознаемъ себя способными двигать тѣлесными органами и давать направленіе умственнымъ способностямъ посредствомъ простаго акта воли. Но вліяніе нашихъ хотѣній на тѣлесные органы есть фактъ, извѣстный намъ изъ опыта, также какъ и всѣ дѣйствія природы; мы ежеминутно чувствуемъ, что движенія нашего тѣла повинуются велѣніямъ воли, но, несмотря на самыя глубокія изслѣдованія, какія - бы мы ни предприняли, мы останемся въ невѣденіи насчетъ тѣхъ средствъ, посредствомъ которыхъ это вліяніе осуществляется: такъ мы далеки отъ непосредственнаго сознанія о немъ [12]). У человѣка поражается параличемъ рука или нога, или онъ недавно потерялъ одинъ изъ своихъ членовъ; непосредственно за этимъ онъ повторно дѣлаетъ усилія двигать имъ, онъ чувствуетъ въ себѣ ту - же силу распоряжаться своими членами, какъ и человѣкъ въ полномъ здоровьи. Но чувство никогда не обманываетъ. Заключимъ - же отсюда, что ни тотъ, ни другой никогда не чувствуютъ ничего о вышеупомянутыхъ средствахъ: только опытъ даетъ намъ знать о вліяніи воли; но всѣ его уроки ограничиваются лишь указаніемъ намъ слѣдующихъ одно за другимъ событій; что - же касается до сокровенной связи, соединяющей ихъ между собою, то о ней опытъ намъ не даетъ знать ничего.

Разбираемая нами идея такимъ образомъ берется не изъ какого-либо внутренняго чувства. Но она также не дается намъ и внѣшними чувствами. Откуда же приходитъ она, въ концѣ концевъ? Такъ какъ мы не въ состояніи составить себѣ никакого понятія о вещахъ, никогда не аффицировавшихъ ни нашихъ внѣшнихъ чувствъ, ни нашего внутренняго чувства, то казалось-бы неизбѣжнымъ заключить, что мы вовсе лишены всякой идеи о причинной связи, или силы и что эти названія ничего не обозначаютъ, прибѣгаемъ-ли мы къ нимъ въ философскихъ спекуляціяхъ, или пользуемся ими въ обыденной жизни.

Остается одно средство избѣжать этого заключенія: это—объяснить идею причины обыкновеніемъ или присущею намъ привычкою видѣть извѣстныя явленія постоянно связанными. Когда данъ предметъ или естественное событіе, то и самый проницательный въ мірѣ умъ не въ состояніи открыть или даже угадать, что изъ него послѣдуетъ; взгляды его идутъ не далѣе того, что предлежитъ его чувствамъ, или его памяти. Но какъ скоро событія извѣстнаго рода всегда и во всѣхъ случаяхъ были замѣчаемы вмѣстѣ, мы уже нисколько не стѣсняемся предсказать одно въ виду другаго [13]). Мы наблюдаемъ напр. постоянную связь между тепломъ и огнемъ, между тѣлесностью и тяжестью, и силою привычки склоняемся къ заключенію отъ

---

12) P. 99.
13) P. 112.

существованія одного къ существованію другаго. Тогда, назвавъ одинъ изъ этихъ предметовъ причиною, а другой дѣйствіемъ, мы полагаемъ между ними связь: мы приписываемъ первому способность, неизмѣнно производящую второе, силу, дѣйствующую съ самой высокой вѣроятностью и съ самой неизбѣжной необходимостью.

Такимъ образомъ не изъ единичнаго впечатлѣнія, но изъ воспріятія индивидуальнаго предмета рождается идея причины: она происходитъ изъ нашей привычки видѣть, что нѣсколько впечатлѣній и нѣсколько предметовъ слѣдуютъ другъ за другомъ въ опредѣленномъ порядкѣ. Эта связь, къ которой пріучаетъ насъ опытъ, этотъ привычный переходъ, совершаемый воображеніемъ отъ предмета предшествующаго къ слѣдующему обыкновенно за нимъ и составляетъ единственное чувство, единственное впечатлѣніе, согласно съ которымъ мы составляемъ идею силы, причинности, необходимой связи.

Въ концѣ концевъ, всякая идея есть копія предшествовавшаго впечатлѣнія или чувства; и тамъ, гдѣ нѣтъ впечатлѣнія, мы увѣрены, что нѣтъ и идеи. Но ни въ тѣлахъ, ни въ душахъ, не происходитъ никакого дѣйствія, которое само по себѣ производило-бы малѣйшее впечатлѣніе силы или необходимой связи. Слѣдовательно, нѣтъ даже ни одного дѣйствія, которое порождало-бы идею о нихъ. Только послѣ многихъ одно-образныхъ опытовъ, гдѣ извѣстный предметъ всегда сопровождался однимъ и тѣмъ-же событіемъ, начинаемъ мы усваивать идеи причины и связи. Новое чувство, испытываемое нами въ этомъ случаѣ, есть ничто иное какъ привычное отношеніе между послѣдовательными событіями, и это чувство есть первообразъ исконной идеи.

Д. Юмъ, критика котораго, повидимому, подрываетъ идею необходимой связи, какъ не данную намъ ни a priori, ни какимъ-либо единичнымъ опытомъ, является тѣмъ не менѣе самымъ строгимъ детерминистомъ въ морали и въ исторіи. Онъ даже, вмѣстѣ съ Гоббесомъ и Спинозою, есть одинъ изъ основателей положительной исторической науки, т. е.—основанной на началѣ необходимости человѣческихъ дѣйствій [14]). Это общеизвѣстный фактъ, говоритъ онъ [15]) что во всѣ вѣка и у всѣхъ народовъ человѣческіе поступки обладаютъ значительнымъ однообразіемъ, и что природа человѣческая до сихъ поръ не уклонилась отъ этихъ началъ своего обычнаго теченія. Одни и тѣ же побужденія всегда вызываютъ одно и тоже поведеніе, одни и тѣ-же событія происходятъ отъ однихъ и тѣхъ-же причинъ. Честолюбіе, скупость, самолюбіе, тщеславіе, дружба, великодушіе, патріотизмъ, всѣ эти страсти отъ сотворенія міра были и до сихъ поръ остаются источниками всѣхъ нашихъ предпріятій и двигательными пружинами всѣхъ нашихъ поступковъ. Хотите-ли вы узнать чувства, наклонности и жизнь Грековъ и Римлянъ? Изучайте

---

14) History of England, Lnodres, 1761.
15) VIII-e Essai, p. 123.

характеръ и поведеніе современныхъ англичанъ и французовъ: вы можете примѣнить къ первымъ наблюденія, сдѣланныя вами надъ послѣдними, не очень рискуя ошибиться. Исторія въ этомъ отношеніи не научаетъ насъ ничему новому или безпримѣрному: до такой степени вѣрно, что человѣческій родъ вездѣ и всегда одинъ и тотъ-же. Наоборотъ, главная польза исторіи состоитъ въ открытіи постоянныхъ и всеобщихъ началъ человѣческой природы.

Если-бы не существовало однообразія въ поступкахъ человѣка, если-бы наши опыты въ этой области были полны неправильностей и аномалій, то было-бы невозможно ни одно общее наблюденіе о человѣческомъ родѣ.... Толпа, судящая обо всемъ лишъ по внѣшности, приписываетъ измѣнчивость событій неопредѣленности въ ихъ причинахъ: она полагаетъ, что причина можетъ не произвести своего обычнаго дѣйствія безъ вмѣшательства въ ея дѣятельность какой-либо противодѣйствующей силы. Философы, размышляя о безконечномъ разнообразіи дѣйствующихъ въ природѣ силъ и началъ, скрытыхъ отъ насъ, благодаря своей малости или отдаленности, начинаютъ съ догадки, что противоложность событій, вмѣсто того, чтобы обусловливаться случайностью однихъ и тѣхъ же причинъ, могла-бы происходить и отъ скрытаго дѣйствія какихъ-либо противоположныхъ причинъ; эта догадка обращается въ достовѣрность, когда послѣдующее изслѣдованіе научитъ ихъ, что противоположность дѣйствій всегда указываетъ на взаимную противоположность причинъ. Часы останавливаются; крестьянинъ сошлется въ объясненіе этого обстоятельства на то, что эти часы не имѣютъ обыкновенія идти правильно, но художникъ скоро сообразитъ, что такъ какъ одна и таже сила маятника или пружины всегда одинаково вліяетъ на колесца, то она можетъ не произвести своего дѣйствія лишь по причинѣ какого-либо препятствія, напримѣръ пылинки, останавливающей ходъ всей машины. На наблюденіяхъ этого рода основано то правило философовъ, что всѣ причины состоятъ въ необходимой связи со своими дѣйствіями, и всякое колебаніе достовѣрности здѣсь всегда проистекаетъ изъ скрытаго дѣйствія противодѣйствующихъ причинъ.... Человѣческая воля управляется не менѣе неизмѣнными законами, чѣмъ законы, управляющіе вѣтромъ, дождемъ, облаками (Спиноза); связь побужденій съ дѣйствіями не менѣе правильна и не менѣе однообразна, чѣмъ связь остальныхъ естественныхъ причинъ съ ихъ дѣйствіями [16]).

Эта истина пользуется всеобщимъ признаніемъ: она есть источникъ всѣхъ нашихъ заключеній о человѣческихъ дѣйствіяхъ, и основаніе всѣхъ нашихъ наведеній относительно будущаго. Физическая необходимость и необходимость нравственная—два различныя названія, но ихъ природа

---

16) Essais, p. 130.

одинакова: естественная очевидность и нравственная даются изъ однихъ и тѣхъ-же началъ: Несмотря на несклонность людей къ открытому признанію доктрины необходимости, всѣ они про себя исповѣдуютъ ее ..... Я очень заблуждаюсь, если она когда нибудь была или могла быть опровергнута какимъ либо философомъ ..... поэтому подъ свободой возможно разумѣть лишь способность дѣйствовать, или не дѣйствовать согласно съ рѣшеніями воли (Локкъ).... Всѣ безъ исключенія признаютъ, что ничего нѣтъ безъ причины, и что слово случай есть лишъ отрицательный терминъ; но утверждаютъ, будто есть причины необходимыя, и причины не необходимыя. Но здѣсь именно и сказывается удивительная польза опредѣленій. Пусть попробуютъ опредѣлить причину, не вводя въ опредѣленіе ея необходимой связи съ дѣйствіемъ. Тотъ, кто попытается сдѣлать это, будетъ вынужденъ или заговорить непонятнымъ языкомъ, или—прибѣгать къ терминамъ, одноначущимъ съ тѣмъ, который онъ хочетъ опредѣлить. Но если допустить наше опредѣленіе, въ такомъ случаѣ свобода, коль скоро ее противополагаютъ не принужденію, а необходимости, будетъ значить тоже самое, что случай, т. е. ничто.

Опытъ опровергаетъ дуализмъ воли и физическихъ дѣятелей: точно также устраняетъ онъ и дуализмъ ума и инстинкта. Животныя, подобно человѣку, научаются опытомъ, и подобно ему заключаютъ отъ одинаковыхъ событій къ одинаковымъ причинамъ. Съ помощью этого именно начала узнаютъ они самыя общія свойства внѣшнихъ предметовъ, и отъ самаго рожденія накопляютъ мало по малу познанія о природѣ огня, земли, камней, высотъ и низменностей и о производимыхъ ею дѣйствіяхъ. Невѣденіе и неопытность молодыхъ животныхъ очевидно весьма отличны отъ хитрости и сметливости старыхъ, научившихся, путемъ долгихъ наблюденій, избѣгать того, что угрожаетъ ихъ благу и искать того, что доставляетъ удовольствіе. Лошадь, много упражнявшаяся въ деревнѣ, знаетъ высоты, черезъ которыя въ состояніи перескочить и не отважится на превышающій ея силы прыжокъ. Старая борзая собака оставляя утомленіе охоты на долю молодой, выбираетъ такое положеніе, чтобы перерѣзать зайцу дорогу: и она поступаетъ такимъ образомъ не на основаніи догадокъ, но на основаніи наблюденій и опыта .... Безъ сомнѣнія эти наведенія животныхъ не составляютъ плода разсужденія, но почти таковы и наведенія дѣтей; наконецъ, тоже самое можно сказать объ обыкновенныхъ заключеніяхъ большинства людей, не исключая отсюда и философовъ. Нѣтъ сомнѣнія и въ томъ, что животныя обязаны многими изъ своихъ познаній тому, что мы называемъ инстинктомъ. Но самый испытующій разумъ, общій намъ съ животными, есть ничто иное, какъ родъ инстинкта или механической силы, дѣйствующей въ насъ безъ нашего вѣдома [17]).

---

17) Essai sur la raison des bêtes.

Что касается до идеи Бога, то общее всѣмъ намъ стремленіе образовать ее, если и не составляетъ первичнаго инстинкта, то, по крайней мѣрѣ, есть „плодъ употребленія нашего ума, неотдѣленнаго отъ человѣческой природы" [18]). Къ этому положенію сводится вся теологія Юма. Отъявленный противникъ всѣхъ положительныхъ религій, онъ съ трудомъ видитъ въ нихъ „нѣчто большее, чѣмъ грёзы горячечнаго человѣка или безпорядочныя фантазіи переодѣтыхъ обезьянъ." [19]) Ученіе о безсмертіи души представляется ему темнымъ и полнымъ тайны. [20]) Противъ чудесъ онъ приводитъ слѣдующіе доводы: во всей исторіи не встрѣчается ни одного чуда, засвидѣтельствованнаго достаточнымъ числомъ свидѣтелей, обладающихъ здравымъ смысломъ и общепризнаннымъ знаніемъ въ той мѣрѣ, чтобы успокоить насъ насчетъ возможнаго самообмана съ ихъ стороны,—свидѣтелей, съ достаточно неоспоримой честностью для того, чтобы поставить ихъ выше всякаго подозрѣнія въ обманѣ, обладающихъ достаточно установившейся въ глазахъ ихъ современниковъ репутаціей для того, чтобы они рисковали черезчуръ много потерять въ случаѣ уличенія ихъ въ обманѣ, и—свидѣтельство которыхъ, въ тоже время касалось-бы событій, совершившихся достаточно гласно и въ достаточно извѣстной странѣ земнаго шара, для того чтобы извращеніе этихъ событій могло быть обнаружено. Страсть къ поражающему и чудесному предрасполагаетъ насъ къ вѣрѣ въ явленія, способныя удовлетворить ее. Сверхъестественные разсказы въ особенности изобилуютъ у невѣжественныхъ варварскихъ народовъ, и если мы встрѣчаемся съ ними у народовъ цивилизованныхъ, то очевидно, что они были завѣщаны имъ ихъ докультурными предками съ тою санкціей и съ тѣмъ авторитетомъ, которыми облекаются всѣ древнія мнѣнія. Общее правило здѣсь то, что не существуетъ достаточно-сильнаго свидѣтельства для подтвержденія чуда, развѣ только свидѣтельство это такого свойства, что лживость его была-бы еще чудеснѣе утверждаемаго имъ чудеснаго факта [21]).

Если выводы Юма въ богословіи, также какъ въ морали и психологіи во всемъ согласны, съ одной стороны съ доктринами раціоналиста Спинозы, а съ другой—со взглядами французскаго матеріализма, то шотландскій философъ тѣмъ не менѣе выдерживаетъ до конца свою точку зрѣнія,—скептическую, какъ самъ онъ любитъ называть ее, — критическую и положительную, какъ называютъ ее въ наше время для отличія ея отъ абсолютнаго скептицизма древнихъ. Истинный скептицизмъ, какъ онъ его понимаетъ, состоитъ не въ томъ, чтобы вѣчно во всемъ сомнѣваться, но въ томъ, чтобы „ограничиваться въ познаніи предметами, наиболѣе подходящими къ ограни-

---

18) Histoire naturelle de la religion, p. 90.

19) Ibid., p. 91.

20) Ibid.

21) Essai sur les miracles

ченности нашихъ умственныхъ способностей [22]). Это тѣсное ограниченіе поля нашихъ изслѣдованій есть нѣчто столь благоразумное во всѣхъ отношеніяхъ, что малѣйшаго взвѣшиванія естественныхъ способностей нашего ума, сравнительно съ его предметами, достаточно для убѣжденія въ его необходимости" [23]).

Наиболѣе выдающаяся черта этого скептицизма сравнительно съ догматическою метафизикой съ одной стороны, и съ наивнымъ догматизмомъ здраваго смысла съ другой,—состоитъ въ различеніи имъ вещей, каковы онѣ сами по себѣ, и какими онѣ являются намъ: Безъ философіи, говоритъ Юмъ [24]), мы предполагаемъ существованіе міра, независимаго отъ нашего воспріятія, который не пересталъ-бы существовать, еслибы мы вовсе отступили или были уничтожены вмѣстѣ со всѣми одаренными чувствительностью существами.... Этотъ самый столъ, бѣлизну котораго мы видимъ и твердость котораго осязаемъ, предполагается нами существующимъ независимо отъ нашего представленія; мы полагаемъ его чѣмъ то внѣшнимъ относительно воспринимающей его души; наше присутствіе не придаетъ ему дѣйствительности, наше отсутствіе не уничтожаетъ его: онъ во всей полнотѣ сохраняетъ свое бытіе которое отнюдь не условлено состояніемъ воспринимающихъ его или созерцающихъ мыслящихъ существъ. Это убѣжденіе, несмотря на то, что оно первое по времени и наиболѣе вообще распространенное, вскорѣ разрушается при помощи самыхъ элементарныхъ началъ философіи. Никогда человѣку размышляющему не приходилось усумниться въ томъ, чтобы существа, разумѣемыя нами, когда мы говоримъ этотъ человѣкъ, это дерево, были чѣмъ-либо большимъ, чѣмъ перцепціи нашего ума, копіи съ другихъ существъ, сохраняющихъ свое тождестео въ себѣ и независимость.... Даже мнимыя первичныя качества, протяженность и вещественность суть перцепціи ума. (Берклэй).

Производятся-ли эти перцепціи сходными съ ними внѣшними предметами? Опытъ, который одинъ могъ-бы разрѣшить этотъ вопросъ о фактѣ, здѣсь безмолвствуетъ и долженъ безмолвствовать. Существуютъ-ли, по крайней мѣрѣ, внѣшніе предметы? И на этотъ вопросъ онъ также не въ состояніи отвѣтить. Однако сомнѣваться въ существованіи тѣлъ было-бы преувеличеннымъ скептицизмомъ, для опроверженія котораго достаточно дѣятельности, движенія и нашихъ занятій. Этотъ чрезмѣрный скептицизмъ или пирронизмъ отвергается скептицизмомъ истиннымъ, такъ какъ онъ безплоденъ [25]). Всякій разъ, что онъ попытается поднять голову, сама природа приметъ на себя трудъ сладить съ нимъ. Тѣмъ не менѣе существованіе тѣлъ, какъ вопросъ о фактѣ, недоступно доказательству: единственные пред-

---

22) Essai sur la philosophie académique, p. 85.
23) Ibid., 87.
24) Essai sur la philosophie sceptique, p. 70 ss.
25) P. 83.

меты истинной науки и дѣйствительнаго доказательства суть количества и числа. Тамъ, гдѣ идетъ дѣло о фактѣ или существованіи, рѣшаетъ одинъ опытъ, а опытъ достигаетъ лишь до вѣроятности [26]) или до относительной достовѣрности (Карнеадъ).

Доктрины Юма сдѣлались предметомъ оживленныхъ нанападеній со стороны Рейда [27]), Освальда [28]), Битти [29]); Дюгальда Стьюарта [30]), заслуженныхъ психологовъ, но посредственныхъ метафизиковъ, за исключеніемъ перваго' Для того, чтобы успѣшно бороться съ нимъ, нужно было стать на его собственную почву, почву критическую, нужно было пользоваться его собственнымъ оружіемъ, снова предпринять и, если возможно, болѣе глубоко и полно изслѣдованіе человѣческаго ума. Это понялъ Кантъ, наиболѣе знаменитый изъ продолжателей, также какъ и самый глубокій изъ критиковъ шотландскаго философа. Здравый смыслъ, говоритъ онъ, есть одинъ изъ драгоцѣннѣйшихъ даровъ неба. Но нужно доказать его на дѣлѣ, а не прибѣгать къ нему, какъ къ оракулу, въ тѣхъ случаяхъ, когда мы не можемъ опереться ни на какой серьезный доводъ. Вооруженный здравымъ смысломъ, употребляемымъ въ такомъ видѣ, самый нелѣпый говорунъ можетъ, съ полнѣйшей безопасностью, вступить въ состязаніе съ самымъ основательнымъ и глубокимъ умомъ. И что такое въ сущности это обращеніе къ здравому смыслу, какъ не обращеніе къ толпѣ и ея одобренію, — обращеніе, нагоняющее краску стыда на лице философа? И въ концѣ концевъ, обладалъ-ли Юмъ меньшимъ количествомъ здраваго смысла, чѣмъ Битти? Разуму доставляется торжество лишь посредствомъ разума-же [31]).

Ктому-же, на теоретической почвѣ философія Юма не была обезпечена отъ нападеній. Его критика представляла нѣкоторые пробѣлы, нѣкоторыя, скорѣе обойденныя, чѣмъ разрѣшенныя затрудненія. Если опытъ есть единственный источникъ всѣхъ нашихъ познаній безъ исключенія, то откуда проистекаетъ исключительный характеръ безусловной достовѣрности, которую

---

26) Платонъ не утверждаетъ ничего другаго, когда исключаетъ физику изъ области чистой науки.

27) 1704-1796. Prof. à Glasgow. Inquiry into the mind; on the principle of common cense, 3-e éd., Londres, 1769. — Его главное сочиненіе: Essays on the powers of the human mind, en 3 vol., Lond., 1863, перевелъ на фр. яз. M. Jouffory, 6 vol. in-8, Paris, 1825-1835.

28) Appeal to common sense in behalf of religion, Edinb., 1766.

29) 1735-1803. Prof. à Édimbourg. — Essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophisty and scepticism, Edinb., 1770. — Theory of the language, Lond, 1778. — Elements of science of moral (1790-1793).

30) 1753-1828. — Elements of the philosophy of the human mind, Lond., 1792, перевелъ на фр. яз. L. Peisse, 3 vol., Paris, 1843. — Его Outlines of moral philosophy перев. на фр. яз. Jouffroy, 1 vol, 3-e éd., Paris, 1826.

31) Prolégomènes à la métaphyisque de l'avenir, Introd., p. 9.

самъ Юмъ признаетъ за математическими науками? Если въ умѣ нѣтъ ничего, что не было-бы прежде въ чувственности, то какъ объяснить понятія причины, необходимой связи, необходимости? Какъ мы помнимъ, шотландскій критикъ объясняетъ происхожденіе понятія необходимой связи привычкою нашей видѣть появленіе извѣстныхъ фактовъ постоянно въ опредѣленномъ порядкѣ. Но это объясненіе недостаточно. Идея необходимости не можетъ быть заимствована отъ одного опыта, потому что и самый долгій опытъ даетъ намъ знать лишь объ ограниченномъ числѣ случаевъ; онъ не говоритъ намъ о томъ, что бываетъ во всѣхъ случаяхъ и, слѣдовательно, не даетъ намъ никакой необходимой истины. Ктому-же не точно, будто понятіе причинности есть не болѣе какъ понятіе необходимой смежности во времени. Причинность обозначаетъ внутреннюю связь, и слѣдовательно содержитъ въ себѣ элементъ, котораго нѣтъ въ понятіи смежности. Но Юмъ именно и утверждаетъ, что событія дѣйствительно слѣдуютъ одно за другимъ, но безъ какой-либо малѣйшей, замѣчаемой нами связи между ними, что мы видимъ такъ сказать соединеніе ихъ, но никогда — ихъ внутреннюю связь [32]). Если, слѣдовательно, опытъ никогда не даетъ намъ ни одной причины, но лишь непрерывно смѣняющіяся событія (это именно и хочетъ выразить Юмъ неудачно выбраннымъ словомъ соединеніе, синонимомъ связи), то не должно-ли заключить отсюда или о полномъ отрицаніи понятія причины, или объ иномъ источникѣ его, чѣмъ опытъ?

Въ этомъ-то пунктѣ критика Канта и является дополненіемъ и поправкою критики Д. Юма.

---

§ 61.

Иммануилъ Кантъ.

Иммануилъ Кантъ родился въ 1724 г. въ Кенигсбергѣ въ Пруссіи, въ буржуазной семьѣ, вышедшей изъ родины Д. Юма. Окончивъ курсъ наукъ въ университетѣ своего роднаго города, онъ преподавалъ въ немъ съ 1758 года почти всѣ отрасли наукъ, которыя въ Германіи входятъ въ составъ философскаго факультета; логику, метафизику, математику, космографію, общую географію. Съ 1770 по 1797 годъ онъ продолжалъ свое университетское преподаваніе какъ ординарный профессоръ и умеръ, обремененный славой и лѣтами въ 1804. Онъ никогда не покидалъ своей родины и никогда не былъ женатъ. Одаренный крѣпкимъ здоровьемъ, аккуратный и пункту-

---

[32]) P. 112.

альный въ своихъ привычкахъ, свободный отъ заботъ, связанныхъ съ семейной жизнью, въ продолженіи трехъ четвертей столѣтія преданный наукѣ и высшимъ духовнымъ наслажденіямъ, Кантъ до извѣстной степени осуществилъ тотъ идеалъ, о кототоромъ мечтали Аѳинскіе и Римскіе философы, но эксцентричность и аффектацію стоическаго мудреца онъ умѣрялъ искренней веселостью и инстинктомъ общительности. Если прибавить къ этому, что онъ былъ новаторомъ въ области метафизики, то мы совершенно поймемъ, почему въ исторіи философіи Канта сближаютъ съ Сократомъ.

Сочиненія Канта [1]) рѣзко разбиваются на двѣ группы, изъ которыхъ одна принадлежитъ къ догматическому періоду его интеллектуальной жизни, другая къ критическому *періоду*. Философскіе труды первой эпохи [2]) менѣе важны съ точки зрѣнія общей исторіи, но крайне важны для спеціальнаго историка Канта, такъ какъ на нихъ можно въ нѣкоторомъ родѣ прослѣдить постепенное зачатіе критической философіи въ умѣ Канта. Труды втораго періода (1780-1804), въ которыхъ, подъ вліяніемъ Давида Юма, онъ прямо порвалъ связь съ догматизмомъ, имѣютъ цѣлью провозглашеніе критицизма, основаніе его на прочномъ фундаментѣ, и наконецъ, примѣненіе его къ великимъ вопросамъ метафизики и морали. Главные его труды: *Критика чистаго разума*, основная работа, къ которой послѣдующія относятся какъ вѣтви къ общему стволу: *Критика практическаго разума*; *Критика эстетическаго сужденія*; *Prolegomena ко всякой будущей метафизикѣ*; *Религія въ границахъ разума*.

Нашъ вѣкъ, не разъ говоритъ Кантъ, есть вѣкъ *критики*; подъ этимъ словомъ онъ понимаетъ философію, которая, прежде чѣмъ утверждать, взвѣшиваетъ, и прежде чѣмъ претендовать на знаніе, отдаетъ себѣ отчетъ въ условіяхъ познанія. Если философія Канта есть критицизмъ въ этомъ обширномъ смыслѣ, то она есть критицизмъ и въ болѣе спеціальномъ смыслѣ, съ точки зрѣнія теоріи идей: въ противоположность крайнимъ теоріямъ Лейбница и Локка она есть критика въ томъ, что она различаетъ

---

[1]) *Œuvres complètes*, éd. Hartenstein, 10 vol., Leipz., 1838-39. Nouvelle édition 1867 ss. — Ed. Rosenkranz et Schubert, 12 vol., Leipz., 1838-40. — Traductions françaises: *Critique de la raison pure*, 2 vol. in-8, par Tissot (3-e éd., Paris, 1864), et récemment par J. Barni, 2 vol. in-8, 1869. — *Principes métaphysiques de la morale*, *Principes métaphysiques du droit et Logique*, par M. Tissot. — M. J. Barni a traduit, outre la *Critique de la raison pure*, la *Critique de la raison pratique*, la *Critique du jugement*, etc.; M. Trullard, la *Religion dans les limites de la raison*. — Charles Villers, *Philosophie de Kant*, Metz. 1801 — Amant Saintes, *Histoire de la vie et de la philosophie de Kant*, Paris, 1844.— V. Cousin, *Leçons sur Kant*, Paris, 1842, 4-e éd., Paris, 1864. — Émile Saisset, *Le scepticisme, Énesidéme, Pascal, Kant*, Paris, 1865. — Willm, *Histoire de la philosophie allemaude*, t. I.

[2]) Къ этому первому періоду принадлежитъ его „Естественная исторія неба“, одинъ изъ chefs-d'œuvr'овъ общей физики.

(κρίνειν, discernere) въ образованіи идей то, что есть фактъ ощущенія и то, что есть фактъ произвольной дѣятельности разума. Вмѣстѣ съ сенсуализмомъ она признаетъ, что матерія или подкладка нашихъ идей доставляется намъ чувствами; вмѣстѣ съ идеализмомъ она устанавливаетъ, что форма или образъ нашихъ идей врождена намъ, что разумъ, при помощи собственныхъ законовъ, превращаетъ въ идеи данныя ощущенія. Философія Канта не хочетъ быть ни сенсуалистическою, ни интеллектуалистической въ исключительномъ смыслѣ, но трансцендентальной, т. е. она хочетъ, выходя за предѣлы (transcendens) сенсуалистической и идеалистической доктрины, построить высшую точку зрѣнія, съ которой она сама оцѣнитъ относительную истину и заблужденіе теорій догматизма. Она скорѣе представляетъ методъ, нежели систему, введеніе въ философію, чѣмъ законченную философію. Девизъ ея — сократовское γνῶθι σεαυτόν, что для нея значитъ: необходимость, чтобы разумъ, прежде чѣмъ построитъ какую нибудь систему, отдалъ себѣ отчетъ въ средствахъ, которыми онъ располагаетъ для ея построенія.

Въ своемъ изслѣдованіи разума философія Канта тщательно различаетъ разные элементы, изъ которыхъ состоитъ эта способность и, оставаясь вѣрной своему критическому духу, она различаетъ порядокъ теоретическій, практическій и эстетическій. Разумъ подобенъ государю, который подъ разными именами управляетъ тремя различными государствами, изъ которыхъ у каждаго свои законы, свои нравы, свои особенныя тенденціи; въ теоретическомъ порядкѣ онъ проявляется какъ способность познавательная, какъ чувство истиннаго, въ порядкѣ практическомъ какъ способность дѣятельная, или чувство блага, въ порядкѣ эстетическомъ какъ способность телеологическая или чувство прекраснаго. Философія Канта обращаетъ вниманіе на послѣднюю изъ этихъ сферъ, разсматривая ихъ безъ пристрастія и безъ догматической предвзятой мысли.

I. *Критика теоретическаго разума или познавательной способности.*

Критика теоретическаго разума прежде всего задается вопросомъ: что такое познаніе?

Всякое понятіе, взятое въ отдѣльности (человѣкъ, земля, тепло), не представляетъ познанія. Для того, чтобы было познаніе, необходимо, чтобы понятія: человѣкъ, земля, тепло соединились съ другими; необходимо, чтобы въ этомъ соединеніи они явились, какъ субъектъ и предикатъ, т. е. чтобы образовалось сужденіе. Напр.: человѣкъ есть существо отвѣтственное (само за себя), земля (есть) планета, тепло расширяетъ тѣла. Слѣдовательно: познаніе выражается только предложеніемъ; всякое познаніе есть сужденіе, но обратно, не всякимъ сужденіемъ устанавливается познаніе.

Сужденія бываютъ — аналитическія и синтетическія [3]). Первыя только разлагаютъ (ἀναλύειν) понятіе, не прибавляя къ нему ничего новаго. Напр.: тѣла протяженны. Признакъ: протяженный, не прибавляетъ къ субъекту ничего, что бы въ немъ уже не заключалось. Подобное сужденіе, не сообщая ничего новаго, не обогащаетъ нашихъ познаній. Напротивъ, говоря: земля есть планета, мы высказываемъ сужденіе синтетическое, т. е. понятію земли мы придаемъ (συντίθημι) новое опредѣленіе, такъ мало связанное съ понятіемъ земли, что человѣкъ жилъ тысячи лѣтъ, не связывая ихъ другъ съ другомъ. Итакъ, сужденіе синтетическое обогащаетъ, расширяетъ, увеличиваетъ наше знаніе: имъ единственно созидается познаніе. Все это нисколько не относится до сужденія аналитическаго.

Но вотъ важное ограниченіе. Научное познаніе не устанавливается непремѣнно всякимъ синтетическимъ сужденіемъ. Для того, чтобы сужденіе образовало познаніе въ научномъ смыслѣ — что собственно для насъ и составляетъ главный вопросъ — необходимо, чтобы оно было истинно во всѣхъ случаяхъ, чтобы связь, устанавливаемая имъ между субъектомъ и предикатомъ не была случайна, но необходима. „Теперь тепло" — вотъ сужденіе, безъ сомнѣнія, синтетическое, но съ совершенно случайнымъ характеромъ, потому что — завтра можетъ быть холодно. Итакъ, въ этомъ случаѣ нѣтъ и рѣчи о научномъ предложеніи. Напротивъ, говоря: тепло расширяетъ тѣла, мы высказываемъ фактъ, который не будетъ менѣе истиннымъ завтра или даже черезъ тысячу лѣтъ, чѣмъ сегодня; высказываемъ положеніе необходимое и, въ собственномъ смыслѣ, познаніе. Но по какому праву я буду утверждать, что это положеніе необходимое, всеобъемлющее, справедливое для всѣхъ случаевъ? Развѣ опытъ даетъ намъ всѣ возможные случаи, и не существуетъ-ли такого случая, неподлежащаго нашему наблюденію, въ которомъ, противъ обыкновенія, тепло не расширяетъ тѣлъ? Съ этой стороны Юмъ правъ. Опытъ, имѣя въ своей власти только ограниченное число случаевъ, не можетъ давать ничего необходимаго и всеобщаго. Слѣдовательно, сужденія a posteriori, т. е. основанныя единственно на опытѣ, не могли бы установить научнаго познанія. Чтобы быть необходимымъ, т. е. научнымъ, нужно, чтобы сужденіе, основывалось на данныхъ разума, чтобы оно имѣло корни столько-же въ самомъ разумѣ, сколько и въ наблюденіи, — чтобы оно было сужденіемъ a priori. И дѣйствительно, метафизика, физика, математика состоятъ изъ синтетическихъ сужденій a priori [4]). Итакъ, въ концѣ концевъ познаніе должно быть опредѣлено, какъ синтетическое сужденіе a priori. Таковъ отвѣтъ Канта на предварительный вопросъ: что такое познаніе?

---

[3]) Critique de la raison pure (éd. Rosenkranz), p. 21. Prolegoménes à la métaphysique de l'avenir, p. 16.

[4]) Prolegoménes, p. 22 ss. — До Канта математическія предложенія разсматривались какъ аналитическія.

Какъ можемъ мы образовать синтетическія сужденія a priori? Другими словами, при какихъ условіяхъ возможно познаваніе? Вотъ главный вопросъ, поставленный для разрѣшенія кантовской критики [5]).

Познаніе возможно, отвѣчаетъ Кантъ, при условіи, чтобы чувства доставляли матеріалы для сужденія, а разумъ — цементъ, назначенный для ихъ соединенія. Возьмемъ уже выше приведенное предложеніе — тепло расширяетъ тѣла. Это положеніе заключаетъ два рода различныхъ элементовъ: съ одной стороны элементы, доставленные ощущеніемъ: тепло, расширеніе, тѣло; съ другой — элементъ, ускользающій отъ ощущенія и производимый единственно разумомъ, именно — причинная связь, которую данное положеніе устанавливаетъ между тепломъ и расширеніемъ тѣлъ. Все, справедливое для положенія, служащаго намъ примѣромъ, справедливо и для всякаго научнаго сужденія. Всякое сужденіе научнаго порядка необходимо состоитъ изъ элементовъ чувственныхъ и чистыхъ или разумныхъ. Отрицая первые, идеализмъ не признаетъ факта, что слѣпорожденный не имѣетъ никакой идеи цвѣта и, слѣдовательно, никакого понятія о свѣтѣ (подъ идеализмомъ здѣсь разумѣется Берклэевскій). Отрицая же элементъ разумный, врожденный a priori, сенсуализмъ забываетъ, что самыя утонченныя чувства идіота безсильны внушить ему научное познаніе. Слѣдовательно, необходимо, чтобы философія стала между этими противоположными теоріями, чтобы она въ одно и то же время признала и роль чувственности, и роль чистаго разума въ образованіи нашихъ сужденій.

Но прежде должно далѣе проникнуть въ способность познанія; но такъ какъ эта способность разлагается на двѣ подъ-способности (второстепенныя способности), изъ которыхъ одна доставляетъ матеріалъ нашихъ познаній, а другая обрабатываетъ его и образуетъ изъ него понятія, то критика разума, какъ способности познанія (въ обширномъ смыслѣ), будетъ раздѣляться: на критику чувственности (разумъ созерцательный) и на критику мыслительной способности въ собственномъ смыслѣ [6]).

II. *Критика чувственности или трансцендентальная эстетика.*

Мы знаемъ отнынѣ, въ общихъ чертахъ, что познаніе происходитъ изъ совокупнаго дѣйствія чувственности и ума. Но при какихъ условіяхъ существуетъ чувственное воспріятіе или, говоря вмѣстѣ съ Кантомъ, созерцаніе (Anschauung)? Мы сказали: чувственность доставляетъ разуму матеріалъ его познаній. Но матеріалъ, изъ коего сдѣлается одежда, уже самъ по себѣ имѣетъ извѣстный видъ. Это уже, строго выражаясь, не первоначальное вещество, разъ оно прошло приготовительныя операціи въ прядильнѣ и

---

[5]) Prolegomenes, p. 28 ss.
[6]) Critique, p. 28.

ткацкой. Другими словами, говоря точно, чувственность не безусловно пассивна. Она передаетъ разсудку нужные ему матеріалы не безъ нѣкоторыхъ прибавленій отъ себя. У нея есть какъ-бы клеймо свое, налагаемое ею на вещи, свои собственныя формы, такъ сказать, свои органы, которыми она отмѣчаетъ ощущаемый предметъ подобно тому, какъ оттискъ нашихъ рукъ напечатлѣвается на горсти снѣга. Слѣдовательно, чувственность въ частности является тѣмъ-же, чѣмъ вообще является способность познанія: въ одно и тоже время она и воспринимающая и дѣйствующая. Получая извнѣ свое таинственное питаніе, она творитъ изъ этого внѣшняго матеріала — созерцаніе. Отсюда въ каждомъ созерцаніи заключается два элемента: чистый или a priori и элементъ a posteriori; съ одной стороны — форма, съ другой — матеріалъ; нѣчто, производимое отъ себя созерцательнымъ разумомъ и нѣчто, получаемое имъ извнѣ. Что же это за форма? Что это за элементы, которыхъ чувственность не получаетъ, но извлекаетъ изъ своей собственной природы для присоединенія къ каждому своему созерцанію, подобно пищеварительному аппарату, который присоединяетъ свои соки къ поглощаемымъ веществамъ, чтобы они содѣйствовали другъ другу при выработкѣ хила? Эти созерцанія, апріорныя по отношенію ко всякому чувственному воспріятію, которыхъ не признаетъ сенсуализмъ, и существованіе которыхъ доказываетъ **„Критика чистаго разума“** суть: пространство — форма внѣшней чувственности и время — форма чувственности внутренней. Пространство и время суть первоначальныя созерцанія разума, предшествующія всякому опыту. Таково безсмертное открытіе Канта, главное ученіе его философіи [7]).

Доказательствомъ того, что пространство и время — дѣти разума, а не опыта, служитъ: 1) То, что ребенокъ, не имѣя еще точнаго понятія о разстояніяхъ, уже стремится удалиться отъ непріятныхъ для него предметовъ и приблизиться къ тѣмъ, которые доставляютъ ему удовольствіе. Слѣдовательно, онъ знаетъ a priori, что эти предметы находятся впереди, сбоку, внѣ его, въ другомъ мѣстѣ, чѣмъ онъ. Прежде всякаго другаго созерцанія у него есть понятія: впереди, сбоку, внѣ чего нибудь и т. д., т. е. понятіе пространства, котораго всѣ послѣднія суть только частныя приложенія. То же самое относительно времени. Ранѣе всякаго воспріятія дитя сознаетъ: прежде, послѣ, безъ чего его воспріятія слились бы въ неразложимую массу, безъ порядка и послѣдоватольности: т. е., прежде какого бы ни было созерцанія, у него есть a priori понятіе времени.

2) Другимъ доказательствомъ апріорности созерцаній пространства и времени служитъ то обстоятельство, что мысль можетъ отвлечься отъ всего, что наполняетъ пространство и время, но ни въ какомъ случаѣ — отъ самаго пространства и самаго времени. Невозможность послѣдняго доказываетъ, что

---

[7]) Ibid., p. 31-54.

эти созерцанія не только не являются къ намъ извнѣ, но составляютъ, такъ сказать, одно тѣло съ разумомъ, что они врождены ему по неточному выраженію догматической философіи. Иначе говоря, пространство и время это, въ концѣ концевъ, самый разумъ. Рѣшительное же доказательство апріорности понятій пространства и времени доставляется математикою. Ариѳметика есть наука о времени, послѣдовательные моменты котораго составляютъ число; геометрія — наука о пространствѣ. Ариѳметическія и геометрическія истины имѣютъ характеръ безусловной необходимости. Никто не скажетъ серьезно: по опытамъ, которые я дѣлалъ, 3×3 составляетъ 9, три угла тріугольника равны двумъ прямымъ и т. п., потому что всякій знаетъ, что эти истины существуютъ независимо отъ всякаго опыта. Опытъ, ограниченный опредѣленнымъ числомъ случаевъ, не можетъ дать истинѣ такого безусловнаго и несомнѣннаго характера, какъ математическія аксіомы.

Эти истины происходятъ не изъ опыта, а изъ разума, который отпечатлѣваетъ на нихъ свой высшій авторитетъ; отсюда и невозможность сомнѣваться въ нихъ, хотя бы одно мгновеніе. Но такъ какъ истины эти относятся къ пространству и времени, то пространство и время суть апріорныя созерцанія.

Быть можетъ, скажутъ, что это общія понятія, образованныя путемъ сравненія и отвлеченія? Но понятіе, такъ образованное, заключаетъ въ себѣ, необходимо, меньше признаковъ, чѣмъ частное понятіе; такъ, понятіе человѣкъ безконечно менѣе содержательно и бѣднѣе, чѣмъ частныя: Сократъ, Платонъ, Аристотель. Но кто-же дерзнетъ увѣрять, что всеобъемлющее пространство содержитъ меньше признаковъ, чѣмъ извѣстная часть его, что безконечное время менѣе, чѣмъ извѣстная опредѣленная эпоха? Итакъ, понятія пространства и времени не суть результатъ умственнаго процесса— сравненія различныхъ пространствъ, откуда было-бы отвлечено общее понятіе, и такъ-же не результатъ сравненія моментовъ времени, изъ котораго (т. е. сравненія) вышло бы общее понятіе времени. Это не результаты, но начала (принципы), апріорныя и sine quibus non условія воспріятія. Несвѣдущіе люди воображаютъ, что мы замѣчаемъ пространство и время, что послѣднія, какъ и все, ими содержимое, составляютъ предметы воспріятія. На самомъ же дѣлѣ, они столь же мало являются предметами созерцанія, сколько мало глазъ можетъ видѣть самого себя (изображеніе глаза въ зеркалѣ есть не самый глазъ). Мы видимъ всѣ вещи въ пространствѣ и воспринимаемъ всѣ вещи во времени, но не можемъ видѣть самого пространства и ощущать время, помимо его содержанія. Всякое воспріятіе предполагаетъ понятія пространства и времени; и, если бы у насъ не было этихъ апріорныхъ понятій, если бы разумъ не создавалъ ихъ прежде всякихъ созерцаній, если бы они не существовали въ немъ прежде всего, какъ первоначальныя (коренныя), не отчуждаемыя формы, въ такомъ случаѣ чувственное воспріятіе не было бы возможно.

Отнынѣ мы установили условія, въ которыхъ совершается извѣстное воспріятіе. Оно происходитъ чрезъ посредство апріорныхъ понятій простран-

ства и времени, которыя суть какъ бы органы чувственнаго охватыванія. Эти понятія не суть образы, относящіеся къ внѣшнимъ предметамъ, потому что нѣтъ вещи, называющейся временемъ, равно какъ нѣтъ вещи, называющейся пространствомъ. Время и пространство не предметы воспріятія, но формы воспріятія предметовъ, инстинктивные навыки, присущіе мыслящему субъекту.

Утвержденіе трансцендентальной идеальности пространства и времени—вотъ главный выводъ критики чувственности, mané tékel phares догматизма. И дѣйствительно, вотъ что выходитъ изъ этого заключенія. Если не существуетъ пространства и времени, независимо отъ разума и его созерцательной дѣятельности, то вещи, разсматриваемыя сами въ себѣ и независимо отъ разума, ихъ мыслящаго, не существуютъ ни во времени, ни въ пространствѣ. Слѣдовательно, если чувственность, вслѣдствіе инстинктивной и неизбѣжной привычки, и показываетъ намъ предметы во времени и въ пространствѣ, то она вовсе не показываетъ, каковы они сами въ себѣ, но только, какъ они ей кажутся чрезъ ея очки, одно стекло которыхъ называется временемъ, другое—пространствомъ. Это значитъ, что чувственность даетъ намъ только проявленіе вещей или φαινόμενα, а не можетъ дать самую вещь въ себѣ или νούμενα. И такъ какъ умъ получаетъ нужные ему матеріалы только отъ чувственности, и нѣтъ другаго пути, по которому они могли-бы до него достигнуть, то, очевидно, онъ работаетъ всегда и неизбѣжно надъ явленіями; слѣдовательно, тайна, скрытая за явленіемъ, также навѣки ускользаетъ отъ человѣческаго разума, какъ навсегда уходитъ отъ чувствъ.

3. *Критика разума (трансцендентальная логика).* [8])

Въ способности познанія вообще Кантъ положилъ различіе между чувственностью, которая производитъ созерцанія или чувственныя идеи, и разумомъ, который ихъ обработываетъ. Въ самомъ разумѣ онъ снова различаетъ способность сужденія, т. е. способность соединять между собою созерцанія по извѣстнымъ законамъ a priori (Verstand) и способность группировать наши сужденія въ рядъ общихъ понятій (Vernunft-разумъ въ наиболѣе спеціальномъ значеніи слова). Слѣдовательно, критика разума подраздѣляется у него на критику способности сужденія (Verstand) и критику собственно разума (Vernunft), или, говоря его языкомъ: на трансцендентальную аналитику и трансцендентальную діалектику.

A. Трансцендентальная аналитика.

Подобно тому какъ созерцательная способность воспринимаетъ всѣ вещи въ пространствѣ и во времени, такъ и разумъ образуетъ свои сужденія на

[8]) Critique, p. 55 ss.

основанiи извѣстныхъ формъ или общихъ понятiй, со времени Аристотеля называемыхъ въ философiи категорiями. Кантъ согласенъ съ Д. Юмомъ въ томъ, что важнѣйшая изъ категорiй, идея причины, понимаемая, какъ необходимое отношенiе между двумя явленiями, не дана намъ въ опытѣ. Но, вмѣсто того, чтобы видѣть въ ней результатъ привычки наблюдать всегда извѣстные факты слѣдующими въ одномъ и томъ же порядкѣ,—слѣдовательно, вмѣсто того, чтобы сдѣлать изъ нея предразсудокъ, полезный для науки, но не имѣющiй цѣны для метафизики, Кантъ устанавливаетъ идею причины во всемъ ея значенiи и изъ невозможности вывести ее путемъ опыта, онъ заключаетъ объ ея врожденности.

Идея причины, равно какъ и другiя категорiи, по Канту, это — a p r i o r n ы я ф у н к ц i и разума, с р е д с т в а д л я п о з н а в а н i я, н о н е п р е д м е т ы п о з н а н i я, подобно тому какъ, по его же теорiи, пространство и время суть формы созерцанiя (i n t u e n d i), н о н е о б ъ е к т ы е г о.

Не довольствуясь доказательствомъ противъ э м п и р и з м а врожденности категорiй, Кантъ желалъ составить полный ихъ перечень путемъ вывода изъ одного начала. Что касается до полноты. то его перечень даже слишкомъ полонъ, потому что любовь къ симметрiи заставила его выдумать идею ограниченiя, которую Шопенгауеръ остроумно называетъ фальшивымъ окномъ, и категорiю бытiя и небытiя (D a s e i n u n d N i c h t s e i n), которыя онъ ошибочно отличаетъ отъ идей реальности и отрицанiя. Что касается до его логической дедукцiи идей a p r i o r i, то она у него только въ состоянiи p i u m d e s i d e r i u m'а и серьезно была попробована только Гегелемъ.

Теорiя сужденiй въ томъ видѣ, въ какомъ онъ ее нашелъ въ традицiонной логикѣ, послужила Канту путеводною нитью въ открытiи и классификацiи категорiй. И въ самомъ дѣлѣ, говоритъ онъ, главная работа разсудка состоитъ въ сужденiи, категорiи же суть типическiя понятiя, по которымъ мы судимъ. Слѣдовательно, категорiй столько, сколько разрядовъ или видовъ сужденiй—логика признаетъ ихъ двѣнадцать: 1) сужденiе общее (всѣ люди смертны); 2) сужденiе частное (нѣкоторые люди—философы); 3) индивидуальное сужденiе (Петръ-математикъ); 4) сужденiе утвердительное (человѣкъ смертенъ); 5) отрицательное (душа не смертна); 6) сужденiе ограничительное (душа безсмертна); 7) сужденiе категорическое (Богъ справедливъ); 8) сужденiе гипотетическое (если Богъ справедливъ, то онъ наказываетъ злыхъ); 9) сужденiе раздѣлительное (Греки или Римляне первый народъ древности); 10) сужденiе проблематическое (планеты, можетъ быть, обитаемы); 11) сужденiе ассерторическое (земля кругла), 12) сужденiе аподиктическое (необходимо, чтобы Богъ б ы л ъ справедливъ). Три первыхъ выражаютъ цѣлость, множество, единство,—словомъ идею к о л и ч е с т в а, 4-я, 5-я и 6-я выражаютъ реальность, отрицанiе, ограниченiе, словомъ, идею к а ч е с т в а; 7-я, 8-я и 9-я — субстанцiальность и аттрибутъ, причинность и зависимость и взаимность, вообще и д е ю о т н о ш е н i я. Наконецъ 10-я, 11-я и 12-я выражаютъ возможность или невозможность, бытiе или небытiе, необходимость и случай-

ность, словомъ, идею модальности, или мѣру дѣйствительности, присущей понятію. Итакъ, существуетъ 12 категорій, которыя группируются по три въ четыре рубрики или главныя категоріи: количества, качества, отношенія и модальности. Между этими четырьмя есть одна, которая первенствуетъ и содержитъ въ себѣ всѣ прочія, это—категорія отношенія, категорія по преимуществу,—потому что сужденіе, каково бы оно ни было, выражаетъ отношеніе [9]). Съ этими обыкновенными категоріями связаны четыре правила или начала, необходимо изъ нихъ вытекающія, и потому тоже апріорныя [10]).

1) Съ точки зрѣнія количества, всякое явленіе, т. е. все, что намъ дано созерцательною способностью существующимъ въ пространствѣ и времени, есть количество, т. е. опредѣленное протяженіе и опредѣленная продолжительность. Это начало исключаетъ гипотезу атомовъ.

2) Съ точки зрѣнія качества всякое явленіе имѣетъ извѣстное содержаніе, опредѣленную степень интенсивности. Это начало исключаетъ гипотезу пустоты.

3) Съ точки зрѣнія отношенія, всѣ явленія соединены между собою причинною связью, исключающею гипотезу случая. И сверхъ того между слѣдствіями и причинами существуетъ солидарность и взаимодѣйствіе, чѣмъ исключается идея fatum'а.

4) Съ точки зрѣнія модальности, возможно то явленіе, которое согласуется съ законами пространства и времени, и необходимо то, отсутствіе котораго предполагало бы прекращеніе этихъ законовъ. Этимъ исключается чудо. Первое и второе начала образуютъ законъ непрерывности, 3 и 4 — законъ причинности.

Категоріи и начала, изъ нихъ проистекающія, образуютъ элементъ чистый, врожденный, a priori и составляютъ какъ бы родовую собственность разсудка (Verstand). Онъ ихъ не получаетъ, но извлекаетъ изъ своей собственной природы; онъ не находитъ ихъ въ мірѣ явленій (феноменальномъ), но налагаетъ ихъ на него [11]) Эти заключенія трансцендентальной логики чрезвычайно важны, но прежде чѣмъ ихъ разъяснить, скажемъ въ двухъ словахъ о томъ, что Кантъ называетъ схематизмомъ чистаго разума [12])

Анализъ познавательной способности провелъ границу между чувственностью и мышленіемъ. Чувственность получаетъ впечатлѣнія, приводитъ ихъ въ порядокъ и превращаетъ въ созерцанія. Мышленіе синтезируетъ созер-

---

9) Critique, p. 79.
10) Ibid., p. 131 ss.
11) Prolégomènes, p. 84-85.
12) Critique, p. 122 ss.

цанія, т. е. судитъ и разсуждаетъ. Въ чувственности оно различило созерцанія a posteriori отъ апріорныхъ созерцаній пространства и времени; въ мыслительной способности анализъ нашелъ рядъ апріорныхъ понятій, которыя являются какъ бы нѣсколькими вмѣстилищами, куда разумъ собираетъ и гдѣ обработываетъ произведенія опыта. Но, заключая многочисленные элементы, способность познанія тѣмъ не менѣе — едина. Существенное единство разума въ разнообразіи его операцій, это — Я. Чувствованіе, или сознаніе (apercеption) этого Я сопровождаетъ всѣ умственныя явленія и составляетъ какъ бы общую для нихъ связь. Кантъ не довольствуется анализомъ, онъ не только разбираетъ, такъ сказать, машину познанія, но желаетъ также и уяснить способъ, по которому однѣ ея части зацѣпляются за другія. Въ этомъ-то направленіи ему и приходится изобрѣтать категоріи ограниченія, взаимодѣйствія, реальности, какъ соединительныя черты между утвержденіемъ и отрицаніемъ, между субстанціальностью и причинностью, между возможностью и необходимостью. Изъ этихъ изобрѣтеній современемъ выйдутъ тріады Фихте и Гегеля (thesis, antithesis и synthesis). Въ этомъ же самомъ направленіи и во имя той-же необходимости синтеза, Кантъ поднимаетъ вопросъ: какимъ образомъ разумъ можетъ работать надъ данными чувственности, какими средствами, за какую, такъ сказать, рукоятку онъ схватываетъ чувственныя созерцанія, чтобы образовывать изъ нихъ понятія.

Эта операція совершается, по его мнѣнію, черезъ посредство понятія времени, служащаго естественнымъ посредникомъ между созерцаніями и понятіями. Хотя время, подобно пространству и принадлежитъ къ сферѣ чувственныхъ вещей, оно однако менѣе матеріально, чѣмъ пространство и подходитъ болѣе къ вполнѣ отвлеченному характеру категорій. По своему сходству съ категоріями, понятіе времени служитъ образомъ или символомъ для выраженія понятій a priori въ чувственныхъ формахъ и становится какъ-бы переводчикомъ между способностью созерцательной и разсудкомъ, который безъ него не могъ бы работать надъ образованіемъ сужденій.

Разсматриваемое какъ рядъ моментовъ или какъ число, время представляетъ понятіе количества (величины): подобіе всеобщаго представляется цѣлостью моментовъ времени, частное изображается извѣстнымъ количествомъ ихъ, единичное — однимъ моментомъ. Для понятія качества символомъ служитъ содержаніе времени (реальность представляется временемъ, наполненнымъ явленіями; отрицаніе—временемъ, въ которомъ ничего не происходитъ). Время также служитъ символомъ и для категорій отношенія: какъ продолжительность оно напоминаетъ понятіе субстанціи; какъ послѣдовательность моментовъ,—понятіе причины и слѣдствія; какъ одновременность—понятіе взаимодѣйствія и совмѣстничества Наконецъ, время изображаетъ категоріи модальности: возможно то, что отвѣчаетъ условіямъ времени; дѣйствительное или настоящее есть то, что существуетъ въ опредѣленное время; необходимо то, что вѣчно. Слѣдовательно, понятіе времени служитъ

рамкою для апріорныхъ понятій разсудка; оно служитъ какъ бы подмостками въ дѣлѣ идеальной постройки, для которой чувства доставляютъ камни, а разумъ-цементъ. Вотъ это-то употребленіе, которое дѣлаетъ разсудокъ изъ понятія времени въ качествѣ посредника между нимъ самимъ и чувственностью, и называется на педантическомъ языкѣ критицизма схематизмомъ чистаго разума.

Но что болѣе важно, чѣмъ эти мелочи, такъ это общее заключеніе критики разсудка. Это заключеніе, въ дѣйствительности, только укрѣпляетъ скептическій и субъективистскій выводъ трансцендентальной эстетики.

Критика созерцательной способности доказала, что мы видимъ вещи чрезъ окрашенныя стекла (пространство и время), т. е. другими, чѣмъ онѣ на самомъ дѣлѣ; критика мышленія утверждаетъ, что мы входимъ въ сношеніе съ ними чрезъ цѣлую систему стеколъ. Чувственность воспринимаетъ вещи, но въ самомъ фактѣ воспріятія она налагаетъ на нихъ свои собственныя формы, т. е. преобразуетъ ихъ. Мы не ощущаемъ предметовъ, какъ они есть, но какъ они намъ являются, т. е. какъ мы ихъ дѣлаемъ. Въ тотъ самый моментъ, какъ только мы ихъ воспринимаемъ, они уже отлиты самимъ актомъ ощущенія въ формы, присущія чувственности (пространство и время). Это уже не вещи, а только ихъ явленія. Итакъ явленіе можно опредѣлить, какъ вещь, преобразованную формами созерцательной способности. Явленіе обусловливается съ одной стороны вещью, производящей на наши чувства впечатлѣніе, но прежде всего самой чувственностью, разумомъ-въ обширномъ значеніи. Это мы, это я, ощущающій и мыслящій субъектъ производитъ явленіе. Явленіе—продуктъ разума; оно не бываетъ внѣ насъ, но въ насъ; его не существуетъ внѣ границъ созерцательнаго разума [13].

Если уже Эстетика привела насъ къ предѣламъ субъективнаго идеализма, то трансцендентальная Логика рѣшительно заставляетъ насъ войти въ него, что бы тамъ ни говорилъ Кантъ, не желая быть смѣшиваемымъ съ Берклэемъ. Не только, говоритъ эта логика, разумъ, подобно созерцанію, устанавливаетъ, производитъ, создаетъ явленіе, но онъ же подъ видомъ разсудка, опредѣляетъ взаимныя отношенія чувственныхъ явленій; истолковывая ихъ a priori какъ количества, качества, причины, слѣдствія, разумъ кладетъ на нихъ печать своего законодательнаго могущества. Только со стороны разума вещи суть количества, свойства, слѣдствія, причины; сами въ себѣ онѣ не то. Слѣдовательно, безъ преувеличенія, разумъ диктуетъ свои законы чувственному міру, только разумъ творитъ космосъ.

Кантъ утверждаетъ это [14], и мы упираемъ на эти замѣчательныя по-

---

13) Critique, p 389 — Prolégomenes, p. 44, 51.

14) Prolégomènes à la métaphysique de l'avenir, p. 81.

ложенія, потому что изъ нихъ прямо вытекаютъ системы Фихте, Шеллинга и Гегеля. Нужды нѣтъ, что ихъ зовутъ отступниками критицизма; пусть самъ Кантъ отрекается отъ нихъ! Тотъ, кто сказалъ, что разумъ — и именно разумъ человѣческій, — диктуетъ свои законы вселенной, есть все таки отецъ гегелевскаго панлогизма. Сказавъ это, мы спѣшимъ согласиться, что онъ является имъ противъ своей воли, что его тенденціи существенно разнятся отъ тенденцій его преемниковъ, что, будучи далекъ отъ того, чтобы боготворить человѣческій разумъ, онъ напротивъ стремится принизить его, возвратить выступившій изъ береговъ потокъ въ его природное русло— міръ явленій, и исключить его навсегда изъ области абсолютнаго. Если Кантъ говоритъ, что разумъ творитъ міръ или по крайней мѣрѣ, содѣйствуетъ его творенію, то онъ подразумѣваетъ міръ феноменальный, цѣлое изъ всѣхъ явленій; при этомъ онъ очень искренно признаетъ по ту сторону этого міра явленій еще міръ нуменовъ (νοὐμενα) или неощущаемыхъ реальностей, недоступныхъ и, слѣдовательно, превосходящихъ резумъ [15]). Кантъ столь мало панлогистъ, въ гегелевскомъ смыслѣ, что вторая часть его критики разума—трансцендентальная діалектика—имѣетъ цѣлью доказать несостоятельность теоретическаго разума во внѣ-опытной области и тщету метафизики, какъ науки о безусловномъ.

Б. Трансцендентальная діалектика [16]).

Отъ способности образовывать сужденія (Verstand) Кантъ отличаетъ способность приводить всѣ наши сужденія къ извѣстнымъ общимъ точкамъ зрѣнія, которыя онъ называетъ по преимуществу Идеями. Способность эта самая высокая въ интеллектуальномъ порядкѣ — есть разумъ въ тѣсномъ смыслѣ, νοῦς древнихъ. Концепціи „разума", или Идеи суть [17]) суть: вещи въ себѣ или безусловное: міръ, душа, Богъ. Ихъ роль аналогична съ ролью апріорныхъ созерцаній (пространства и времени), а также съ ролью категорій. Подобно тому какъ категоріи служатъ для приведенія въ порядокъ чувственныхъ впечатлѣній во времени и пространствѣ или для координаціи созерцанія,—Идеи служатъ для приведенія въ порядокъ безконечной массы сужденій и для соединенія ихъ въ систему. „Разумъ", ихъ образующій, является, значитъ, способностью по преимуществу синтетическою, систематическою и научною. Вотъ ка-

---

[15]) Абсолютный раціонализмъ его послѣдователей, напротивъ, не признаетъ никакой трансцедентности.

[16]) Critique, p. 238 ss.

[17]) Выраженіе это заимствовано у Платонизма, но Идеи Канта не представляютъ собою, какъ у Платона, реальности, существующія независимо отъ нашей мысли.

кимъ образомъ изъ взаимодѣйствія чувственности, разсудка и разума рождаются науки. Напримѣръ: внѣшняя чувственность посредствомъ апріорныхъ созерцаній пространства и времени доставляетъ намъ всѣ явленія; разсудокъ съ помощью категорій образуетъ изъ нихъ понятія, сужденія, научныя предложенія; наконецъ, „разумъ" соединяетъ эти disjecta membra подъ общую рубрику космоса и образуетъ науку космологію. Точно также внутренняя чувственность дастъ намъ рядъ фактовъ; разсудокъ образуетъ изъ нихъ понятія; „разумъ", приводя эти понятія къ идеѣ души, образуетъ изъ нихъ психологію. Разсматривая всю полноту явленій съ точки зрѣнія безусловнаго или Бога, разумъ создаетъ теологію. „Идеи" и „разумъ", какъ способность, отличная отъ разсудка,—составляетъ безполезный плеоназмъ въ системѣ Канта: Идея космоса есть не что иное, на самомъ дѣлѣ, какъ категорія цѣлостности. Идея души и идея Бога—суть приложенія категорій субстанціальности и причины къ фактамъ внутреннимъ (душа) и ко всеобщности явленій (Богъ). Слѣдовательно, „разумъ" не какая нибудь особенная отъ разсудка способность, но только полное ея выраженіе. Мы не остановимся на этой критической замѣткѣ и поспѣшимъ выставить главный пунктъ Діалектики: ученіе объ апріорности идей [18]).

Подобно тому, какъ пространство и время не предметы, но способы ощущенія предметовъ, какъ категоріи — количества, качества, отношенія — суть способы, но не предметы познанія, подобно тому и міръ, душа, Богъ, — только апріорный синтезъ разума, а не существа, пребывающія независимо отъ мыслящаго субъекта. По крайней мѣрѣ для разума невозможно доказать ихъ объективное существованіе. Разумъ (Кантъ упираетъ на это) знаетъ въ дѣйствительности лишь явленія, матеріалъ для всѣхъ своихъ операцій онъ получаетъ только отъ чувственности. Но, вѣдь, міръ, какъ безусловное цѣлое, душа, Богъ — не явленія, а Идеи, не получающія никакого содержанія со стороны чувственности (въ чемъ, по словамъ Канта, ихъ отличіе отъ категорій); это высшія нормы (регуляторы), направляющія точки зрѣнія, ни болѣе, ни менѣе. Прежняя метафизика ошибалась, когда видѣла въ нихъ что нибудь иное.

Иллюзія, которой убаюкиваетъ себя догматизмъ, домагающійся знать безусловное, подобна иллюзіи ребенка, который, видя, что небо касается горизонта, думаетъ достигнуть его, передвигаясь къ линіи кажущагося пересѣченія. Небо здѣсь, это вещь сама въ себѣ, это безусловное, которое только вслѣдствіе какъ-бы оптическаго обмана кажется намъ предметомъ, способнымъ къ изученію, къ опытному воспріятію. Горизонтъ, убѣгающій по мѣрѣ того, какъ къ нему приближается дитя, это — опытъ, который, кажется, достигаетъ безусловнаго, а на самомъ дѣлѣ не въ состояніи добраться до него. Самъ же ребенокъ, это метафизикъ-догматикъ. Скажемъ, однако, чтобы

---

[18]) Critique, p. 242 ss.

быть справедливыми, что подобная иллюзія свойственна всѣмъ умамъ, какъ иллюзія неба, граничащаго съ землею, является также всеобщимъ удѣломъ. Но между философомъ-догматикомъ и философомъ критикомъ та разница, что первый, подобно дитяти, обманутъ своей иллюзіею, тогда какъ второй отдаетъ себѣ въ ней отчетъ и признаетъ ее тѣмъ, что она есть. Кантъ могъ бы такъ резюмировать всю свою критику: познаніе есть отношеніе; значитъ, кто говоритъ о познанномъ безусловномъ говоритъ объ относительномъ безусловномъ, а это противорѣчіе.

Все, имѣющее силу для традиціонной онтологіи вообще, справедливо и для психологіи, космологіи и теологіи. Раціональная психологія, какъ поняли ее Декартъ, Лейбницъ, Вольфъ, построена на паралогизмѣ [19]). Я думаю, — говоритъ Декартъ — слѣдовательно я есмь, — и прибавляетъ мысленно: субстанція. Этого то онъ и не имѣетъ права дѣлать. Сказать: я думаю, значитъ сказать: я логическій субъектъ своей мысли. Но имѣю-ли я право заключить отсюда, что я субстанція въ томъ смыслѣ, который придаетъ ей картезіанская метафизика? Одно — субъектъ логическій, совсѣмъ другое — субъектъ метафизическій. Когда я высказываю сужденіе: „земля — планета", логическимъ субъектомъ этого предложенія будетъ я формулирующій это сужденіе, дѣйствительнымъ-же субъектомъ — земля. Поэтому знаменитое положеніе Декарта является паралогизмомъ: это смѣшеніе я, субъекта логическаго, съ я, субъектомъ дѣйствительнымъ. Съ метафизической точки зрѣнія я не знаю я и никогда не познаю его иначе, какъ только въ качествѣ логическаго субъекта, какъ идею, неразлучную съ моими сужденіями, какъ посылку и необходимый акомпаниментъ всѣхъ моихъ умственныхъ операцій. Я ничего не буду знать о немъ болѣе. Разъ я дѣлаю изъ этого я субстанцію, я дѣлаю изъ него предметъ сужденія, что, по Канту, столь же нелѣпо, какъ домогаться видѣть пространство и время. Пространство и время суть апріорныя понятія, служащія рамкою чувственнымъ понятіямъ, и сами не подпадаютъ чувственному ощущенію. Точно также и cogito, являясь апріорнымъ сужденіемъ, предшествующимъ всякому другому, тѣмъ не менѣе ничего не заключаетъ впередъ о природѣ я. Я не могу судить метафизически о я, потому что это само я судитъ. Нельзя быть судьей и тяжущимся, какъ говорятъ въ юриспруденціи; нельзя быть субъектомъ рѣчи и дѣйствительнымъ субъектомъ, должно сказать въ логикѣ.

Если же невозможно доказать, что душа существуетъ въ смыслѣ субстанціи, то тѣмъ самымъ и ученія о простотѣ, о нематеріальности и безсмертіи души становятся несостоятельными.

Изъ существованія простыхъ идей не выходитъ необходимо, чтобы душа была простой субстанціей, потому что есть также идеи сложныя. Заключать изъ простоты идей о простотѣ разумной субстанціи, все равно,

---

[19]) Critique, p. 275 ss.

что изъ простоты тяжести выводить простоту міровой субстанціи, или же, въ механикѣ, изъ простоты равнодѣйствующей силы — единство двигательной.

Кромѣ того, хотя бы душа и была простой субстанціей, простота ея не есть еще ея нематеріальность. Припомнимъ, что съ точки зрѣнія критицизма тѣла суть явленія, т. е. факты, произведенные чувственностью, чувствующимъ субъектомъ, я, подъ вліяніемъ внѣшней безусловно неизвѣстной причины. Явленіе не есть что нибудь внѣшнее для чувствующаго субъекта — въ этомъ положеніи и состоитъ характеристическое ученіе критицизма, — ученіе, глубоко отличающее его отъ догматическихъ системъ. Такъ свѣтъ, тепло, цвѣтъ, вызванные внѣшнимъ, совершенно скрытымъ возбужденіемъ, суть продукты чувственности, внутренніе факты и, въ концѣ концевъ, идеи.

Правда, Кантъ старается провести демаркаціонную линію между явленіемъ и созерцаніемъ или идеею, между тѣмъ, что происходитъ на границѣ я и не я, и тѣмъ, что рѣшительно субъективно; но усилія его не увѣнчиваются успѣхомъ. Явленіе происходитъ въ насъ; оно отождествляется съ созерцаніемъ, съ идеею. Слѣдовательно, въ смыслѣ явленій, тѣла суть представленія. Отсюда, почему бы, съ одной стороны — тѣламъ, съ другой — собственно созерцаніямъ, категоріямъ, сужденіямъ не имѣть общей субстанціи; почему бы тому, что мы называемъ матеріею, не быть чѣмъ либо нематеріальнымъ, а тому, что мы называемъ духомъ или душою, не быть чѣмъ либо матеріальнымъ? [20]).

Поэтому и безсмертіе перестаетъ быть очевиднымъ ученіемъ. По мнѣнію приверженцевъ этого догмата, душа не только является неразрушимой субстанціей, но она въ смерти сохраняетъ самосознаніе. Но во внутреннемъ понятіи души о самой себѣ или самосознаніи можно усмотрѣть безконечное число степеней интенсивности; отсюда становится понятною нисходящая лѣстница этой интенсивности, кончающаяся полнымъ ея разрушеніемъ.

Заставляя насъ предусматривать какъ возможное то, что догматизмъ въ лицѣ Спинозы уже призналъ, именно, тождество разумной и матеріальной субстанціи, критицизмъ расправляется съ гипотезами influxus'а, божественнаго вмѣшательства и предустановленной гармоніи. Эти теоріи не имѣютъ уже болѣе права на существованіе съ тѣхъ поръ, какъ доказано, что субстанціи Декарта и монады Лейбница суть только явленія, выходящія,

---

[20]) Critique, 1-e éd., p. 676: Dieses unbekannte Etwas welches den æusseren Erscheinungen zu Grunde liegt, was unsern Sinn so affizirt, dass er die Vorstellungen von Raum, Gestalt, Materie bekommt, dieses Etwas könnte doch wohl zugleich das Subject der Gedanken sein... Demnach ist selbst durch die eingeræumte Einfachheit der Seele, ihre Natur von der Materie, in Anschauung des Substrati nicht hinreichend unterschieden, wenn man sie (wie man soll) blos als Erscheinung betrachtet.

быть можетъ, изъ общаго источника. Отнынѣ дѣло идетъ не о томъ, чтобы разъяснить взаимодѣйствіе души и тѣла, но о томъ, чтобы узнать, какъ тотъ-же самый разумъ, то же самое я можетъ производить столь діаметрально противоположныя явленія, какъ факты матеріальные и умственные, протяженіе и мысль. Въ такой новой формѣ, вопросъ сохраняетъ для Канта всю свою важность и загадочность. Мы видѣли, что онъ его затронулъ по поводу понятія времени и его посреднической дѣятельности между созерцаніями и категоріями; но онъ не могъ проникать далѣе въ этотъ вопросъ, не войдя въ противорѣчіе со своими посылками. Пробовать разрѣшить его, все равно, что попытаться отвѣтить, что такое въ себѣ чувственность, что такое само въ себѣ сознаніе, т. е. сдѣлать вещь въ себѣ предметомъ метафизическаго познанія.

Послѣ раціональной психологіи Кантъ пробуетъ сокрушить раціональную космологію въ Вольфовскомъ смыслѣ [21]). Вмѣсто того, чтобы ограничиться сферою опыта, эта мнимая наука дѣлаетъ только одну Идею космоса предметомъ своихъ умозрѣній. Но какъ скоро она разсматриваетъ эту Идею съ точки зрѣнія количества, качества, отношенія или модальности, она, неизбѣжно, приходитъ къ антиноміямъ, т. е. къ ученіямъ, противорѣчащимъ другъ другу, но могущимъ быть доказанными съ равнымъ успѣхомъ.

Первая антиномія или антиномія количества.

Можно доказать съ признаками одинаковой основательности, что міръ есть ограниченное количество и что онъ не ограниченъ въ пространствѣ и во времени, т. е. что онъ безконеченъ и вѣченъ

1. Міръ ограниченъ въ пространствѣ и времени. Предположимъ противное. Какъ цѣлое, міръ состоитъ изъ одновременно существующихъ частей. Но мы не можемъ иначе понять его какъ цѣлое, — какъ только черезъ мысленное сложеніе, послѣдовательный синтезъ его частей. По нашему же предположенію, число частей безконечно, поэтому послѣдовательное сложеніе ихъ потребуетъ безконечнаго времени. Слѣдовательно, понятіе міра, результатъ этого сложенія предполагаетъ, что для его образованія протекло безконечное время. Но протекшее время не есть безконечное время. Чтобы прійти къ цѣлому, необходимо, чтобы число слагаемыхъ было ограниченно; невозможно сложить базконечное число частей. Идея же міра есть синтезъ, результатъ сложенія. Слѣдовательно, міръ есть ограниченное протяженіе (Аристотель). Подобнымъ же образомъ предположимъ, что міръ не имѣетъ границы во времени, что онъ не имѣетъ начала. Согласно этому предположенію, до настоящаго монента протекло без-

---

[21]) Critique, p. 325 ss.

конечное число моментовъ. Но протекшее (т. е. законченное) безконечное время представляетъ contraditio in adjecto. Итакъ, міръ имѣетъ границы во времени, какъ и въ пространствѣ. (Платонъ).

2. Міръ безграниченъ въ пространствѣ и времени. Допустивъ противное, мы за предѣлами міра получимъ безконечное (пустое) пространство, потому что понятіе пространства не допускаетъ границъ. Тогда оно явилось бы подлѣ вещей, и могъ бы быть вопросъ объ отношеніи міра къ пространству, его обрамляющему, т. е. объ отношеніи предмета къ тому, что не есть предметъ, такъ какъ мы знаемъ, что пространство и время не предметы. Но отношеніе между предметомъ и тѣмъ, что не есть предметъ, невозможно. Существуетъ отношеніе между вещами съ пространствомъ, въ которомъ онѣ находятся. И такъ — міръ безграниченъ. Съ другой стороны, если бы онъ началъ свое существованіе, то ему предшествовало бы время безъ содержанія, т. е. ничто, потому что время безъ содержанія есть ничто. Ex nihilo nihil. Слѣдовательно, міръ вѣченъ (Парменидъ, Аристотель).

Вторая антиномія или антиномія качества.

Состоитъ ли міровая матерія изъ атомовъ или изъ элементовъ, въ свою очередь сложныхъ, когда ее разсматривать съ точки зрѣнія качества (т. е. ея внутренней природы)? Можно доказать на одинако сильныхъ основаніяхъ и тезисъ, и антитезисъ.

Тезисъ: Матерія состоитъ изъ простыхъ элементовъ или атомовъ. Примемъ гипотетически противную теорію, по которой матерія состоитъ изъ частей, составленныхъ въ свою очередь изъ частицъ, дѣлимыхъ на части и т. д. до безконечности. Если въ этой гипотезѣ мы отвлечемся отъ представленія сложенія и разложенія, то найдемъ, что въ остаткѣ ничего не останется, а изъ ничего и не составишь ничего. Все сложное предполагаетъ составляющіе элементы простыми. Слѣдовательно, матерія состоитъ изъ первоначальныхъ недѣлимыхъ субстанцій, монадъ или атомовъ.

Антитезисъ, по которому матерія дѣлима до безконечности, не представляетъ болѣе трудности для доказательства. Мнимые атомы, посколько они матеріальны, имѣютъ протяженіе; но то, что протяженно, дѣлимо. Непротяженныя частицы уже болѣе не матерія. Слѣдовательно, нѣтъ простыхъ элементовъ

Третья антиномія или антиномія отношенія.

Міръ, разсматриваемый какъ порядокъ явленій, заключаетъ-ли свободныя причины, или же онъ управляется единственно роковымъ закономъ причинности? Метафизики доказали и тезисъ, и антитезисъ.

Тезисъ утверждаетъ, что есть свободныя причины. Доказывается онъ слѣдующимъ образомъ: предположимъ, что всѣ вещи удерживаются не-

обходимымъ, роковымъ сцѣпленіемъ. Если-бы мы въ этой гипотезѣ захотѣли дойти отъ слѣдствія до первоначальной его причины, то нашли бы, что этой первой не существуетъ: по крайней мѣрѣ, причина, показавшаяся намъ первоначальной, въ дѣйствительности только звѣно безконечнаго ряда явленій. Но въ силу начала достаточнаго основанія, для того, чтобы произошло явленіе, надо, чтобы существовали всѣ необходимыя причины, чтобы всѣ условія, которыя оно предполагаетъ, были выполнены. Не достанетъ одного изъ этихъ условій, и явленія не произойдетъ. Но въ гипотезѣ безконечной цѣпи нѣтъ первоначальной причины или условія какого либо даннаго факта. Такъ какъ этой причины не достаетъ, фактъ не могъ-бы совершиться Но онъ происходитъ; слѣдовательно, есть первоначальная причина, т. е. причина, которая не является роковымъ предопредѣленнымъ слѣдствіемъ другой, — однимъ словомъ, свободная причина. Итакъ въ мірѣ, рядомъ съ необходимыми фактами есть свободныя явленія, свободныя причины.

Согласно антитезу, все является необходимымъ сцѣпленіемъ, и свобода есть только иллюзія Предположимъ свободную причину. Эта причина необходимо существуетъ прежде своихъ слѣдствій и — даже болѣе — она существуетъ прежде ихъ въ состояніи, отличномъ отъ того, въ которомъ она производитъ слѣдствіе. Являясь прежде дѣвою, она — мать, когда происходитъ слѣдствіе. Такимъ образомъ, въ подобной причинѣ мы имѣемъ два послѣдовательныхъ состоянія безъ причинной связи, что противорѣчитъ принципу, найденному критикой: всякое явленіе есть слѣдствіе. Слѣдовательно, не можетъ быть рѣчи о свободѣ въ смыслѣ детерминизма.

Четвертая антиномія или антиномія модальности.

Согласно тезису, въ самомъ мірѣ или внѣ его есть необходимое существо, безусловная причина вселенной. Доказательство аналогично съ выводомъ свободной причины. Міръ есть рядъ явленій. Всякое явленіе, для своего произведенія, предполагаетъ опредѣленный рядъ причинъ или условій, слѣдовательно, и первоначальную причину или условіе; предполагаетъ существованіе уже болѣе не случайное, но необходимое.

Согласно антитезису, нѣтъ необходимаго существа, какъ причины міра ни во вселенной, въ качествѣ составной части космоса, ни внѣ ея. И дѣйствительно, если предположимъ, что существуетъ въ мірѣ, составляя часть его, нѣчто необходимое, то это нѣчто можно понимать двояко: 1) какъ находившееся при началѣ міра, 2) какъ совпадающее съ цѣлымъ рядомъ явленій, составляющихъ міръ. Но всякое начало есть моментъ времени. Итакъ, безусловное начало было бы моментомъ времени, безъ предшествующаго момента, что невозможно, потому что понятіе времени не допускаетъ предѣловъ. Слѣдовательно, нѣтъ необходи-

маго существа въ началѣ вещей. Но точно также будетъ неточно говорить вмѣстѣ со Спинозой и пантеистами о цѣломъ вещей и цѣломъ моментовъ времени, т. е. о мірѣ, какъ о существѣ необходимомъ и безусловномъ. Потому что, какъ бы мы ни признавали міръ неизмѣримымъ, цѣлое относительныхъ и случайныхъ существъ не составитъ существа необходимаго и безусловнаго, подобно тому, какъ 100,000 идіотовъ не составитъ одного умнаго человѣка. Слѣдовательно, нѣтъ ничего необходимаго въ мірѣ.

Тѣмъ болѣе нѣтъ ничего необходимаго за міромъ, потому что, если необходимое существо существуетъ внѣ міра, оно существуетъ внѣ времени, внѣ продолжительности. Но такое существо, согласно гипотезѣ, есть принципъ, источникъ, начало вещей. Въ значеніи начала оно опредѣляетъ одинъ моментъ времени. Но оно само внѣ времени. Слѣдовательно, необходимое существо не можетъ быть понятно ни какъ имманентное, ни какъ трансцендентное.

Четвертая антиномія не столько касается космологіи, сколько раціональной теологіи, тщетность которой она заранѣе показываетъ. Тѣмъ не менѣе Кантъ посвящаетъ по крайней мѣрѣ 88 страницъ критикѣ теодицеи и доказательствъ существованія божія [22])

Онтологическое доказательство (Ансельмъ, Декартъ), заключающее изъ Идеи Бога къ объективному существованію высочайшаго существа, имѣетъ столько же значенія, какъ слѣдующее разсужденіе бѣдняка: У меня есть понятіе о 100 талерахъ, слѣдовательно, эти 100 талеровъ существуютъ въ моемъ кошелькѣ. Это возраженіе уже Гонилонъ де-Мармутье противопоставлялъ Св. Ансельму.

Космологическое доказательство (a contingentia mundi) ошибочно предполагаетъ, что невозможно, чтобы былъ неопредѣльный рядъ причинъ и слѣдствій безъ первоначальной причины (см. 4-ю антином.). Привязывая рядъ случайныхъ вещей къ одной необходимой, первоначальной причинѣ, доказательство думаетъ закончить его; въ дѣйствительности же между этой мнимо-первой причиной и слѣдующей—разверстая пропасть, отдѣляющая необходимое отъ случайнаго и безусловное отъ относительнаго. Но если даже предположить, что доказательство имѣетъ убѣдительную силу, то изъ этого не слѣдовало бы, что необходимое существо, существованіе котораго оно домогается доказать, есть существо, имѣющее личность,—именно то, котораго теологія называетъ Богомъ.

Телеологическое или физико-теологическое доказательство изъ цѣлесообразности, замѣчаемой въ природѣ, заключаетъ къ существованію творца міра, въ высшей степени разумнаго, добраго и совершеннаго. Этотъ аргу-

---

[22]) Critique, p. 456 и слѣд.

ментъ имѣетъ привиллегію—производить глубокое впечатлѣніе на душу человѣка и проповѣднику можно пользоваться имъ предпочтительно предъ всякимъ другимъ разсужденіемъ, но съ научной точки зрѣнія онъ не можетъ имѣть силы, потому что: 1) онъ изъ чувственныхъ данныхъ дѣлаетъ заключеніе очемъ-то неподпадающемъ чувствамъ; 2) доказательство старается установить существованіе Бога, создателя матеріи, а, въ дѣйствительности, приходитъ къ Богу, архитектору деизма, 3) да и по какому праву оно уподобляетъ міръ часамъ или строенію? Развѣ міръ необходимо,—созданіе, предполагающее работника? Почему-бы ему вмѣсто машины, пущенной въ данную эпоху, не быть вѣчной реальностью? 4) Кромѣ всего, что такое цѣлесообразностъ? Присуща-ли она самимъ вещамъ; а не, скорѣе-ли, нашъ личный капризъ даетъ вещамъ ихъ цѣлесообразный характеръ, смотря по тому, нравятся-ли онѣ намъ, или нѣтъ? (Спиноза).

Нравственное доказательство, основывающееся на цѣлесоообразности нравственнаго порядка, на существованіи нравственнаго закона, на фактѣ нравственнаго сознанія и чувства отвѣтственности, только варіантъ телеологическаго доказательства. Оно раздѣляетъ практическія выгоды послѣдняго, но также и его слабость съ теоретической точки зрѣнія.

Если онтологія, космологія, психологія, умозрительная теологія падаютъ одна за другой подъ ударами критицизма, то слѣдуетъ ли заключить, что кантовскій критицизмъ есть синонимъ акосмизма, матеріализма, атеизма? Отвѣчать на это утвердительно-значило-бы-совсѣмъ не понимать духа кантовской философіи. Кантъ менѣе всѣхъ на свѣтѣ отрицаетъ существованіе вещи въ себѣ, души, Бога; онъ отрицаетъ только доказуемость ихъ существованія, возможность сдѣлать ихъ предметомъ теоретической науки. Если онъ поражаетъ спиритуалистическій догматизмъ, то тѣмъ же ударомъ онъ опрокидываетъ матеріализмъ и, нападая на теизмъ, онъ этимъ самымъ разрушаетъ теоретическія притязанія атеистовъ. Но что въ особенности преслѣдуетъ критика, что она давитъ безъ состраданія, такъ это—догматизмъ, подъ какимъ бы видомъ онъ ни являлся, подъ видомъ-ли теизма или атеизма, спиритуализма или матеріализма.

Нравственное ученіе Канта.

Критика способности познанія не клонится къ атеизму, но она не ведетъ также и къ теизму. Не приходя къ матеріализму, она тѣмъ болѣе не дѣлаетъ заключенія о духовности души и свободѣ. Послѣднее слово ея есть ἐποχή въ области метафизики и религіи,—т. е., скептицизмъ. Заключенные въ магическомъ кругу нашихъ созерцаній, понятій, Идей a priori, мы ощущаемъ, судимъ, познаемъ; но все, что мы узнаемъ такимъ образомъ, это въ концѣ концовъ только явленія, т. е. отношенія между совершенно неизвѣстнымъ въ себѣ объектомъ и мыслящимъ субъектомъ, который мы знаемъ

столькоже, сколько и явленія, и сущность котораго остается вѣчной тайной. То, что мы называемъ міромъ, міромъ феноменальнымъ,—не міръ самъ въ себѣ, это—міръ, исправленный и преобразованный мыслью, это результатъ совокупныхъ отправленій нашихъ сознательныхъ способностей и неизвѣстнаго нѣчто, которое ихъ возбуждаетъ и даетъ имъ содержаніе; это отношеніе между двумя неизвѣстными, гипотеза о гипотезѣ, „сонъ въ сновидѣніи".

Однако Кантъ избѣгаетъ практическихъ послѣдствій скептицизма посредствомъ своей Критики практическаго разума. Хотѣли связать его мораль съ его метафизикой теоретической связью, но лучшимъ объясненіемъ его нравственнаго ученія и его „отреченій" является психологія, это объясненіе дается намъ характеромъ самого Канта. Кантъ отважный мыслитель; не смотря ни на что, онъ другъ истины; но воспитанный въ строгихъ началахъ піэтизма, натура въ высшей степени нравственная, онъ обожаетъ, не менѣе истины, свободу—условіе всякой нравственности. Истина и свобода—вотъ двѣ великія страсти, раздѣляющія его душу, причемъ вторая, кажется, еще преобладаетъ надъ первою. Трансцендентальная діалектика не подавила, но поколебала догматъ свободы. Философъ, выросшій въ другой моральной атмосферѣ, помирился бы съ этимъ. Развѣ Спиноза, Д. Юмъ и французскіе матеріалисты, современники Канта, не махнули рукой на свободу и духовность души?! Кантъ не можетъ этого сдѣлать. Въ крайнемъ случаѣ онъ обойдется безъ Бога, но ни за что не откажется отъ свободы. Не находя ея въ разумѣ, онъ отыскиваетъ ее въ активной способности, въ волѣ [23]).

Какъ и у теоретическаго разума, у нея есть свой собственный характеръ, свои первоначальныя формы, свое особое законоположеніе. Вотъ это самое законоположеніе Кантъ называетъ практическимъ разумомъ. Въ этой новой области проблеммы, поднятыя критикой чистаго разума, измѣняютъ свой видъ, сомнѣнія разсѣеваются, практическая достовѣрность смѣняетъ вопросительные знаки. Нравственый законъ существенно отличается отъ закона физическаго, какъ его понимаетъ теоретическій разумъ. Законъ физическій—непреодолимый и роковой; законъ нравственный не принуждаетъ, онъ обязываетъ; онъ предполагаетъ, слѣдовательно, свободу. Если съ точки зрѣнія теоріи свободы нельзя доказать, то она не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что касается воли; она есть постулатъ практическаго разума, непосредственное данное нравственнаго сознанія.

Тутъ возникаетъ затрудненіе, можетъ быть наиболѣе сильное во всей философіи. Критика практическаго разума доказала, что въ порядкѣ феноменальномъ всякій фактъ является необходимымъ слѣдствіемъ, что міръ феноменальный управляется абсолютнымъ детерминизмомъ. Но мы указали у

---

[23]) Principes fondamentaux de la métaphysique des mœurs, p. 80.

Канта не менѣе сильную любовь къ свободѣ, чѣмъ къ истинѣ, любовь на столько сильную, что еслибы ему пришлось выбирать между истиной и свободой, то онъ бы выбралъ послѣднюю. Но Кантъ однако слишкомъ любитъ истину, чтобы повѣрить въ абсолютную несовмѣстимость этихъ двухъ полюсовъ духовной жизни. Борьба разума и совѣсти, что касается свободы, — только кажущаяся; антиномія должна разрѣшаться безъ нарушенія правъ разума и воли

Разрѣшеніе было бы, конечно, невозможно, еслибы критика чистаго разума приводила къ абсолютному отрицанію свободы; но дѣло въ томъ, что она исключаетъ свободу только изъ міра феноменальнаго, но вовсе не исключаетъ ее изъ того умопостигаемаго и трансцендентальнаго міра, который она предполагаетъ за феноменомъ, хотя и считаетъ его непознаваемымъ. Свобода, невозможная въ мірѣ феноменальномъ, возможна въ мірѣ абсолютномъ, она является нуменомъ, она является умопостигаемой: таково заключеніе теоретическаго разума, а практическій разумъ прибавляетъ: свобода достовѣрна. Нѣтъ, слѣдовательно, реальнаго противорѣчія между способностью познанія и волей. Наши дѣйствія подлежатъ детерминизму, по скольку они происходятъ во времени и въ пространствѣ, они свободны, на сколько источникъ, изъ котораго они проистекаютъ, нашъ умопостигаемый характеръ, независимъ отъ этихъ двухъ формъ чувственности [24]).

Такое разрѣшеніе не имѣло бы значеніе, еслибы время и пространство были объективными реальностями, какими ихъ считала догматическая философія. Съ этой точки зрѣнія Спиноза правъ, когда отрицаетъ свободу. Но если вмѣстѣ съ критицизмомъ разсматривать пространство и особенно время какъ способы видѣть вещи, какъ способы, которые не касаются самихъ вещей, то детерминизмъ, въ свою очередь, сводится къ простой теоріи или общей концепціи вещей, концепціи, отъ которой разумъ не можетъ отказаться, не отрицая самого себя, но которая вовсе не выражаетъ ихъ дѣйствительной сущности.

Кантовское рѣшеніе проблемы о свободѣ встрѣчаетъ съ перваго взгляда весьма вѣское возраженіе. Если душа, по скольку она представляетъ умопостигаемый характеръ, не существуетъ во времени, если она не есть феноменъ, то ее нельзя подвести подъ категорію причины, ибо категоріи прилагаются только къ феноменамъ, а не къ „нуменамъ". Она, слѣдовательно, не можетъ быть причиной и причиной свободной. Къ ней кромѣ того нельзя примѣнить категорію единства. Она не есть, слѣдовательно, индивидуумъ, отличный отъ другихъ индивидуумовъ; она сливается съ абсолютнымъ, вѣчнымъ, безконечнымъ. Поэтому Фихте совершенно логично выводитъ изъ кантовскихъ посылокъ свое ученіе объ абсолютномъ я. Кенигсбергскій философъ такъ мало подозрѣваетъ такой логическій выводъ изъ своей теоріи, что по-

---

[24]) Critique de la raison pratique, p. 225 et suiv.

стулируетъ во имя практическаго разума индивидуальное безсмертіе[25]), какъ необходимое условіе рѣшенія моральной проблемы, и существованіе Бога[26]), отличнаго отъ умопостигаемаго я, какъ высшую гарантію нравственнаго порядка и окончательнаго торжества добра. Правда, Кантовская теологія простая прибавка къ его морали и не имѣетъ серьезнаго значенія. Она не является уже, какъ въ средніе вѣка, царицей наукъ, но простой служанкой независимой морали. Этотъ Богъ, постулированный въ концѣ Критики практическаго разума, слишкомъ напоминаетъ знаменитый стихъ одного изъ современниковъ Канта:

Еслибы Бога не было, его пришлось бы выдумать.

Истинный Богъ Канта-это свобода, трансцендентный идеалъ, у котораго Богъ религіи только первый министръ.

Возрастающая любовь Канта къ свободѣ яснѣе всего высказывается въ его ученіи о первенствѣ практическаго разума[27]). Теоретическій разумъ и нравственное сознаніе, не противорѣча положительно другъ другу, находятся однако въ весьма щекотливомъ положеніи относительно наиболѣе важныхъ вопросовъ этическаго и религіознаго порядковъ, такъ какъ первый стремится сдѣлать изъ свободы, изъ Бога и изъ абсолютнаго—идеалы безъ объективнаго существованія, а второе утверждаетъ реальность автономной души, личной отвѣтственности, безсмертія, высочайшаго Существа. Послѣдствія подобнаго дуализма были бы весьма гибельны, еслибы разумъ теоретическій и разумъ практическій были одного достоинства, и были бы еще гибельнѣе, еслибы второй былъ подчиненъ первому. Но авторитетъ нравственнаго сознанія выше авторитета разума, и въ дѣйствительной жизни господствуетъ первое. Мы должны, слѣдовательно, постоянно поступать такъ, какъ еслибы было доказано, что мы свободны, что душа безсмертна, что существуетъ верховный Судія и верховный возмездникъ.

Дуализмъ разума и дѣятельной способности является въ извѣстномъ отношеніи благопріятнымъ фактомъ. Еслибы реальности религіознаго порядка, Богъ, свобода, безсмертіе души были очевидными истинами и могли быть доказаны теоретически, то мы совершали бы добро въ виду будущаго возмездія, воля наша не была бы автономною, наши поступки не были бы нравственными въ строгомъ смыслѣ, ибо всякое другое побужденіе, кромѣ категорическаго императива совѣсти и уваженія, которое онъ внушаетъ, будь это дружба, будь это даже любовь къ Богу, дѣлаетъ волю гетерономною и отнимаетъ у ея дѣйствій этическій характеръ. Притомъ же религія только тогда истинна, когда она отождествляется съ моралью. Религія въ границахъ разума, есть ничто иное, какъ мораль. Сущность христіанства

[25]) Critique de la raison pratique, p. 261.
[26]) Ibid., p. 264.
[27]) Ibid., p. 247.

ёсть вѣчная мораль, цѣль церкви есть торжество добра въ человѣчествѣ. Еслибы церковь преслѣдовала какую нибудь другую цѣль, она потеряла бы право на уваженіе [28]).

3. *Телеологія и эстетика.*

Тогда какъ Критика практическаго разума со своимъ категорическимъ императивомъ, съ первенствомъ совѣсти и безусловной независимости морали есть какъ бы удовлетвореніе нравственнаго чувства Канта и его неизмѣримой любви къ свободѣ, оскорблённыхъ выводами „критики чистаго разума", —въ его эстетикѣ и телеологіи (заключающихся въ „Критикѣ сужденія") является какъ бы удовлетвореніе философскаго инстинкта и склонности къ истинѣ Мы видѣли въ критикѣ чистаго разума, что Кантъ повсюду присоединяетъ синтезъ къ анализу, такъ сказать, спаиваетъ разнородныя части познавательнаго снаряда. Такъ, между функціями чувствительности и разума онъ открылъ посредствующую роль идеи времени,—наполовину созерцанія, наполовину категоріи;—между апріорными, прямо противоположными понятіями онъ вставилъ среднія категоріи. Въ силу того же самаго синтетическаго побужденія онъ пытается въ „Критикѣ сужденія" перебросить мостъ черезъ пропасть, раздѣляющую теоретическій разумъ отъ совѣсти [29]).

Эстетическое и телеологическое чувство является какъ бы среднею способностью, какъ бы соединительной чертой между умомъ и волею. Предметъ ума есть истинное; среда его—природа и естественная необходимость; воля стремится къ добру; ея стихія—свобода. Нравственное и телеологическое чувство (или сужденіе въ строгомъ смыслѣ) относится къ тому, что является посредникомъ между истиной и добромъ, между правдой и свободой; мы говоримъ о прекрасномъ и о финальномъ соотвѣтствіи. Имя, данное Кантомъ этому чувству, обязано своимъ происхожденіемъ аналогіи, которая существуетъ между его проявленіями и тѣмъ, что въ логическомъ порядкѣ называется сужденіемъ. Подобно сужденію, чувство прекраснаго и цѣлесообразности устанавливаетъ отношеніе между двумя вещами, не имѣющими между собою ничего общаго; между тѣмъ, что должно быть, и тѣмъ, что есть; между свободой и естественной необходимостью.

1. *Эстетика.*

Эстетическое чувство отличается и отъ умственныхъ способностей и отъ воли. Оно не имѣетъ ни теоретическаго характера, ни практическаго.

---

[28]) La religion dans les limites de la raison, p. 130 ss., 205 ss. — Къ этимъ же началамъ относятся и доктрины современной имъ „Независимой морали."

[29]) Critique du jugement, p. 14.

Это фактъ sui generis, но онъ имѣетъ то общее съ разумомъ и волею, что дѣйствуетъ на чисто субъективной основѣ. Подобно тому, какъ разумъ устанавливаетъ истинное, воля—доброе, такъ эстетическое чувство опредѣляетъ прекрасное. Красота не присуща предметамъ; ея нѣтъ независимо отъ эстетическаго чувства; она—его продуктъ, какъ пространство и время—продуктъ теоретической чувственности. Прекрасно то, что нравится (качество), что нравится всѣмъ (количество), нравится независимо отъ всякаго интереса и понятія (отношеніе) и что нравится по необходимости (модальность) [30].

Что характеризуетъ прекрасное и отличаетъ его отъ возвышеннаго-это чувство мира, спокойствія и гармоніи, которое оно намъ сообщаетъ, благодаря совершенному согласію, устанавливаемому между разумомъ и воображеніемъ. Возвышенное, напротивъ, охватываетъ, возбуждаетъ, волнуетъ насъ. Красота является только въ формѣ: возвышенное же заключается въ несоразмѣрности формы и содержанія. Прекрасное успокаиваетъ насъ; возвышенное вноситъ смятеніе въ наши способности Оно ставитъ въ несогласіе разумъ, мыслящій безконечное, и воображеніе, имѣющее свои непереходимыя границы. Душевное волненіе, которое возбуждается въ насъ звѣзднымъ небомъ, грозою, разъяреннымъ моремъ,—не имѣетъ другаго источника, какъ только столкновеніе, вызванное этими образами между разумомъ, могущимъ измѣрять силы природы и небесныя разстоянія, не останавливаясь передъ нулями, до безконечности идущими вправо отъ (одной) цифры,—и нашимъ воображеніемъ, которое не можетъ слѣдовать за разумомъ въ глубины безконечнаго Если человѣкъ имѣетъ чувство высокаго, то это потому, что человѣкъ самъ великъ чрезъ свой разумъ. Если животное при великихъ явленіяхъ природы остается безчувственнымъ, то это потому, что его умъ не превышаетъ уровня его воображенія. Слѣдовательно, совершенно справедливо говорятъ о возвышенномъ, что оно возвышаетъ душу (das Erhabene ist erhebend). Въ чувствѣ возвышеннаго человѣкъ оказывается существомъ безконечнымъ въ разумѣ и конечнымъ въ воображеніи. Но развѣ возможно въ одно и то же время конечное и безконечное? Кантъ не въ состояніи изслѣдовать этой тайны, не переходя границъ, наложенныхъ имъ для науки [31]).

2. *Телеологія* [32]).

Есть два рода цѣлесообразности. Одинъ мгновенно и безъ помощи какого нибудь познанія возбуждаетъ чувство удовольствія, удовлетворенія, внутренней гармоніи; субъективная цѣлесообразность и обусловливаетъ прекрасное Другой родъ также вызываетъ удовольствіе, но посредственно, вслѣдствіе опыта или посредствующаго разсужденія, это —

---

[30]) Ibid., p. 45 ss.

[31]) Ibid., p. 97 ss.; 399 ss.

[32]) Ibid., p. 237 ss.

цѣлесообразность объективная, устанавливающая полезное (das Zweckmässige). Такимъ образомъ, цвѣтокъ можетъ быть предметомъ телеологическаго сужденія со стороны артиста и натуралиста, который, наприм, изслѣдовалъ его лечебное качество. Вся разница въ томъ, что сужденіе артиста, находящаго его прекраснымъ, будетъ непосредственно, естественно, тогда какъ сужденіе натуралиста основывается на предварительномъ изученіи

Критика чистаго разума, признавая каждое явленіе необходимымъ слѣдствіемъ, исключила цѣлесообразность изъ феноменальнаго міра. Физика не знаетъ ничего, кромѣ безконечнаго ряда причинъ и слѣдствій. Телеологія вводитъ между причиной и слѣдствіемъ, разсматриваемыми какъ цѣль, средство, причину, служащую орудіемъ. Теоретически телеологія не имѣетъ значенія. Тѣмъ не менѣе мы не можемъ отказаться отъ нея, лишь только прилагаемъ къ природѣ свою телеологическую способность. Не отрицая одной изъ своихъ способностей, не менѣе дѣйствительной и неотъемлемой, чѣмъ разумъ и воля, мы не можемъ не признать цѣлесообразности въ устройствѣ, напр., глаза, уха и вообще органовъ. Являясь съ полнымъ правомъ механическою въ приложеніи къ неорганической природѣ,—телеологія неотразимо представляется уму, когда дѣло коснется анатоміи, физіологіи и біологіи.

Антиномія механизма, провозглашеннаго теоретическимъ разумомъ, и цѣлеположности, признанной телеологическимъ чувствомъ—не болѣе неразрѣшима, какъ и антиномія необходимости и свободы [33]). Телеологія—только теорія явленій. Также какъ и механизмъ, она не выражаетъ сущности вещей. Для автора „Критики сужденія“ и „Критики чистаго разума“ эта сущность остается непознаваемой. Вещи въ себѣ не являются во времени, для нихъ нѣтъ послѣдовательности, нѣтъ смѣны (продолжительности).

Причина и ея слѣдствіе въ механизмѣ; свободная причина, средство и преслѣдуемая цѣль (въ телеологіи) слѣдуетъ одно за другимъ, т. е. могутъ быть различены во времени; но время есть лишь апріорная форма созерцанія, способъ познавать вещи; въ себѣ, т. е. въ отвлеченіи отъ нашей мысли, нашей теоріи, причина и слѣдствіе механика, созидающій дѣятель, средство и цѣль финалиста,—заключаются одно въ другомъ, нераздѣльны и одновременны. Предположите умъ, не связанный, подобно нашему, апріорными формами времени и пространства,—свободное и безусловное интеллектуальное созерцаніе. Такой умъ разомъ замѣчалъ бы причину, средство и цѣль; конецъ (цѣль) сливался бы съ началомъ, цѣль не слѣдовала бы за дѣйствующею причиною, они были бы имманентны (одно въ другомъ) и отождествлялись бы другъ съ другомъ. Имманентная телеологія,

---

[33]) Ibid., p. 302 ss.

уподобляющая цѣли природы дѣйствующимъ причинамъ, является естественнымъ разрѣшеніемъ антиноміи механизма и финализма (цѣлеположности).

Очевидно, что субъективность пространства и времени—самое оригинальное (въ цѣломъ) и самое плодотворное ученіе Кантіанизма. Нѣтъ столь затруднительнаго вопроса, столь темной проблеммы, которые не получали бы отъ него неожиданнаго свѣта. Пространство и время какъ бы глаза духа—органы, открывающіе ему его неисчерпаемое содержаніе. Эти органы въ то же время служатъ границами познанія. Но позади этой непереходимой для духа преграды онъ чувствуетъ себя свободнымъ, безсмертнымъ, божественнымъ, и утверждаетъ свою независимость въ области дѣйствія. Духъ налалагаетъ свои законы на міръ явленій, духъ ставитъ правственный законъ; только для разума и его сужденія прекрасное—прекрасно. Итакъ, въ заключеніе, все сводится къ автономіи разума: къ безусловному „я“ Фихте. Кантъ сравниваетъ свою философію съ дѣломъ Коперника [34]) Во всякомъ случаѣ она—самое значительное и самое плодотворное усиліе новѣйшей мысли; за единственнымъ почти исключеніемъ, первокласныя системы, родившіяся въ нашемъ вѣкѣ, представляютъ собою продолженіе Кантіанизма. Даже и тѣ,—а ихъ много явилось въ эти 20 лѣтъ—которые приняли въ основаніе англо-французскую философію XVIII вѣка, съ уваженіемъ склоняются передъ именемъ Иммануила Канта [35]).

---

§ 62.

Кантъ и нѣмецкій идеализмъ.

Кантовскій критицизмъ сталъ по срединѣ между сенсуализмомъ Локка, Юма и Кондильяка и интеллектуализмомъ Лейбница. Сенсуализмъ говорилъ: всякая идея и, слѣдовательно, всякая истина (какого-бы ни было порядка) привходитъ къ намъ посредствомъ чувствъ (и рефлексіи), разумъ не творитъ ихъ, а получаетъ. Интеллектуализмъ, напротивъ, говорилъ: всѣ наши идеи и, слѣдовательно, всякія истины суть продуктъ разума; то, что называется внѣшней апперцепціей, есть ничто иное какъ элементарная спекуляція; мыслящій субъектъ исключительно д ѣ я т е л е н ъ, онъ творитъ даже тогда, когда полагаетъ, что воспринимаетъ. Критицизмъ соглашается съ сенсуализ-

---

[34]) Подобно тому какъ Коперникъ ставитъ солнце вмѣсто земли въ центрѣ нашей планетной системы, Кантъ ставитъ мыслящаго субъекта въ центрѣ феноменальнаго міра и дѣлаетъ послѣдній отъ него зависимымъ

[35]) Lettre de Comte à Gustave d'Eichthal, du 10 décembre 1824: Я всегда смотрѣлъ на Канта не только какъ на весьма сильный умъ, но и какъ на метафизика, наиболѣе приближающагося къ позитивной философіи.

момъ въ томъ, что наши идеи, безъ всякаго исключенія, даны намъ въ чувственномъ воспріятіи, но прибавляетъ, что онѣ намъ даны лишь относительно ихъ матеріала, вещества; если же разсматривать ихъ со стороны формы, образа — онѣ продукты разума, и въ этомъ правъ интеллектуализмъ. Другими словами Кантъ различаетъ въ каждой идеѣ матеріальный элементъ, доставленный a posteriori посредствомъ чувствъ и элементъ, добытый a priori разумомъ, слѣдовательно, въ каждой наукѣ, однимъ словомъ въ философіи, 2 части — чистую, раціональную, спекулятивную и и часть опытную. Такимъ образомъ онъ признаетъ часть истины за каждой изъ 2-хъ системъ и въ каждомъ изъ 2-хъ методовъ, но этимъ самымъ онъ осуждаетъ претензію каждой изъ обѣихъ сторонъ на исключительное обладаніе истиной и единственно возможнымъ методомъ, съ исключеніемъ противоположнаго метода; онъ въ одно и то же время идеалистъ и реалистъ а, собственно говоря, ни то, ни другое.

Однако это равновѣсіе продолжалось недолго. Кантъ еще при жизни увидѣлъ, какъ оно быстро перешло въ чистый интеллектуализмъ, реакція противъ котораго привела къ возстановленію чистаго сенсуализма. Кантъ противъ интеллектуализма протестовалъ всѣми силами; но слѣдуетъ признать, что его Критика чистаго разума, не менѣе чѣмъ, его Критика практическаго разума и Критика сужденія заключали многіе зачатки идеалистическихъ системъ XIX ст. Благодаря Спинозѣ, котораго тогда стали изучать въ Германіи, и благодаря любви нѣмцевъ къ широкимъ метафизическимъ синтезамъ, эти зачатки выросли въ системы Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Кантъ намекнулъ, что таинственное неизвѣстное, скрытое подъ чувственными феноменами, быть можетъ, не что иное, какъ то самое неизвѣстное, которое заключено въ насъ самихъ. Это простое замѣчаніе, котораго Кантъ не развивалъ дальше, родило философію Фихте

Но еслибы даже онъ и не высказалъ гипотезы о тождествѣ **я** и не **я**, все-же въ критикѣ его нельзя не замѣтить весьма явнаго идеалистическаго отпечатка. Утверждая порядокъ вещей, независимый отъ разума, т. е. трансцендентный міръ (объектъ), который, производя впечатлѣніе на наши чувства, доставляетъ намъ матеріалъ для нашихъ идей, его критика отводитъ весьма большое мѣсто чистому разуму. Разумъ, мыслящій объектъ, творитъ пространство и время, онъ дѣлаетъ, созидаетъ, онъ устанавливаетъ феноменъ изъ матеріаловъ, доставленныхъ чувствами.

Феноменъ есть его произведеніе, если не твореніе. Прилагая къ феноменамъ категоріи отношенія, разумъ связываетъ ихъ причинной связью; только въ силу разума, его законодательнаго могущества феномены являются слѣдствіями и причинами; и если понимать подъ природой не совокупность самихъ вещей, а лишь совокупность чувственныхъ и внутреннихъ феноменовъ, разсматриваемыхъ въ ихъ законномъ сцѣпленіи, то разумъ творитъ

природу, производитъ ее, ибо онъ законодательствуетъ [1]). Изъ разума, наконецъ, выходятъ Идеи, Идея космоса, Бога, абсолютнаго.

Если разумъ создаетъ время и пространство, если онъ опредѣляетъ и регулируетъ феноменъ, если онъ производитъ природу и всеобщій порядокъ, то что же въ концѣ концевъ остается изъ того, что по эмпиризму дано разуму? Первоначальная матерія феномена, или что то же, интуиціи, мысли, то неизвѣстное, что служитъ причиной различія между звукомъ, свѣтомъ, запахомъ, вкусомъ, температурой, удовольствіемъ, страданіемъ, то неизвѣстное, которое служитъ причиною, что слѣпорожденный, будь онъ прекрасный математикъ и совершенно способенъ понимать законы оптики, не можетъ составить себѣ точной идеи свѣта. Вотъ что дано намъ въ феноменѣ, все остальное наше собственное дѣло. Дано кѣмъ? Дано чѣмъ? Другимъ неизвѣстнымъ, которое называется вещью въ себѣ, трансцендентальнымъ объектомъ, который, слѣдовательно, не можетъ быть познаваемъ, таинственнымъ агентомъ, который вызываетъ ощущеніе и способствуетъ образованію идеи, но относительно котораго я не имѣю права ничего утверждать и ничего отрицать.

Но какимъ же образомъ можете вы тогда утверждать, что есть агентъ что онъ производитъ ощущеніе? Трансцендентальный предметъ интуиціи (вещь въ себѣ) не находится ни въ пространствѣ, ни во времени. Пространство и время заключаютъ въ себѣ только феномены, т. е. то, что является, а вещь въ себѣ есть то, что не является. Мы не можемъ примѣнять къ ней ни одной изъ формъ познавательной способности, мы не можемъ себѣ ее представлять, — Кантъ прямо это говоритъ [2]) — ни какъ величину, ни какъ реальность, ни какъ субстанцію. Мы, слѣдовательно, не можемъ представлять ее себѣ какъ причину нашихъ впечатлѣній, хотя Кантъ, по странному противорѣчію, признаетъ ее за таковую [3]). Но если вещь въ себѣ нельзя разсматривать ни какъ величину, ни какъ причину, ни какъ реальность, то ее нельзя разсматривать какъ что нибудь; она есть ничто, или скорѣе она существуетъ только въ мыслящемъ субъектѣ; какъ пространство, время, категоріи, она сливается, отождествляется [4]) съ представляющимъ ее субъектомъ. Эта матерія нашихъ идей, этотъ трансцендентный субстратъ чувственныхъ феноменовъ есть ничто иное, какъ субстратъ внутреннихъ феноменовъ, душа, я, разумъ, дающій самъ себѣ не только форму, но и матеріалъ для своихъ идей. Разумъ не только сотрудничаетъ въ выработкѣ феномена, онъ есть творецъ и единственный творецъ феноменальнаго міра: онъ производитъ не только форму, но и матерію нашихъ идей. Слѣдовательно, въ концѣ концевъ, Кантъ только вслѣдствіе

---

[1]) Prolégoménes á la métaphisique, p. 81-85.

[2]) Critique de la raison pure, p. 234.

[3]) Ibidem.

[4]) Отсюда названіе философія тождества

непослѣдовательности принимаетъ существованіе вещи въ себѣ внѣ и такъ сказать подлѣ разума. Истинное слѣдствіе Критики чистаго разума есть монизмъ разума, какъ доктрина, монизмъ спекуляціи a priori, какъ методъ: абсолютный идеализмъ и интеллектуализмъ (Фихте, Шеллингъ, Гегель).

Но если Критика чистаго разума приводитъ насъ къ самому порогу панлогизма, то развѣ система и методъ, результатъ Критики практическаго разума, дуализмъ „двухъ разумовъ" не препятствуетъ намъ окончательно перешагнуть за него? Спекулятивные кантіанцы съ Фихте во главѣ не только не видятъ въ этомъ препятствія къ своему истолкованію критицизма, но нашли здѣсь еще мотивъ для рѣшительнаго шага.

Дѣло въ томъ, что, подчиняя разумъ теоретическій разуму практическому, утверждая первенство нравственнаго сознанія, Кантъ провозглашаетъ этимъ не дуализмъ „двухъ разумовъ", но монизмъ разума практическаго, по отношенію къ которому разумъ теоретическій и телеологическое сужденіе являются только модусами, зависимостями. Кромѣ того, онъ бы не могъ утверждать этого первенства, еслибы нашелъ между разумомъ практическимъ и разумомъ теоретическимъ абсолютное противорѣчіе, неразрѣшимыя антиноміи, но на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ. Между разумомъ теоретическимъ есть связь, и эта связь есть вещь въ себѣ, нуменъ, умопостигаемый порядокъ, подозрѣваемый теоретическимъ разумомъ, постулированный и прямо утверждаемый совѣстью.

Между двумя разумами было бы противорѣчіе, еслибы одинъ отрицалъ то, что утверждаетъ другой: невидимое, идеальное, абсолютное. Въ дѣйствительности, теоретическій разумъ не отвергаетъ абсолютнаго, онъ считаетъ себя только неспособнымъ познать его и доказать. То же самое и относительно свободы, которая есть только синонимъ слова: абсолютное. Критика чистаго разума отрицаетъ свободу въ мірѣ феноменальномъ; она признаетъ въ природѣ только законъ причинности, механизмъ, детерминизмъ фактовъ, но она признаетъ свободу какъ свойство и привилегію вещи въ себѣ, сознавая невозможность теоретическаго ея доказательства. Вещь въ себѣ можно разсматривать какъ свободную. Но практическій разумъ категорически утверждаетъ свободу дѣйствующаго субъекта, свободу я.

Итакъ Критика практическаго разума не только не противорѣчитъ заключеніямъ Фихте, Шеллинга, Гегеля, но подтверждаетъ ихъ: вещь въ себѣ (вещь свободная), это само я; трансцендентальный предметъ, который, повидимому, опредѣляетъ насъ извнѣ, есть ничто иное какъ субъектъ, дѣйствующій въ насъ; объектъ и субъектъ, бытіе и мысль, природа и духъ тождественны. Еслибы я было опредѣляемо вещью въ себѣ, тогда было бы абсолютное противорѣчіе между „двумя разумами"; тогда я и въ теоріи и въ практикѣ было бы рабомъ, и моральная свобода была бы необъяснимой иллюзіей. Но такъ какъ вещь въ себѣ, вещь, которая

опредѣляетъ насъ „извнѣ“, есть въ дѣйствительности душа въ себѣ, самъ себя опредѣляющій субъектъ, то я, даже опредѣляемое, все-таки свободно и автономно, ибо подъ видомъ внѣшняго объекта оно само себя опредѣляетъ.

Мораль Канта не только не противорѣчитъ идеалистическому монизму, но, напротивъ, приводитъ къ нему. Правда, она постулируетъ безсмертіе души и существованіе личнаго Бога, отличнаго отъ я. Но это двойное утвержденіе составляетъ только акцидентъ въ системѣ: то, что въ ней существенно, это утвержденіе абсолютной свободы я, доктрина практическаго абсолютизма я; но я, которое она утверждаетъ абсолютно свободнымъ, т. е. считаетъ за само абсолютное, это не я эмпирическое, не я — феноменъ, не я, существующее подъ формою времени, а это я — нуменъ, т. е., я, стоящее выше пространства и времени. Говорить о безсмертіи я, которое не существуетъ во времени, для котораго, слѣдовательно, нѣтъ ни прежде, ни послѣ, значитъ впадать въ непослѣдовательность, подобную ученію о вещи въ себѣ, отличной отъ личнаго субъекта, непослѣдовательность, которая не имѣетъ органической связи съ сущностью системы. Тоже самое и по отношенію къ теистической доктринѣ; правда, Богъ отличенъ отъ эмпирическаго и феноменальнаго я, но онъ есть ничто иное, какъ абсолютное я, я умопостигаемое, иначе было бы два абсолютныхъ.

Еще болѣе, нежели Критика чистаго разума и практическаго разума, Критика сужденія открывала путь, на который Фихте и Шеллингъ бросились съ юношескимъ воодушевленіемъ. Въ послѣдней можно найти не только нѣкоторую общую наклонность къ пантеизму, котораго чужды прочія сочиненія учителя, но и нѣкоторыя теоріи, которыя при нѣкоторой натяжкѣ, повидимому, необходимо къ нему приходятъ. Мы говоримъ здѣсь объ его теоріи возвышеннаго, объ его имманентной телеологіи и особенно объ его гипотезѣ разума, способнаго къ непосредственной и полной интуиціи вещей. Посредствомъ первой онъ дѣлалъ изъ человѣка. Бого-человѣка; посредствомъ второй онъ подставлялъ на мѣсто идеи творенія идею развитія; посредствомъ третьей онъ дѣлалъ важную, хотя и непрямую уступку догматическому раціонализму. Правда, онъ не признавалъ за человѣческимъ разумомъ интеллектуальной интуиціи, но онъ не отрицалъ ее для разума вообще, и Шеллингу стоило только сдѣлать шагъ, чтобы обобщить кантовскую гипотезу и сдѣлать изъ интеллектуальной интуиціи философскій методъ.

Такова связь между кантизмомъ и системами Фихте, Шеллинга и Гегеля. Эти три философа, или лучше три фазы одной и той же доктрины, исходя изъ критицизма, обращаются однако противъ него именно въ томъ отношеніи, что занимаются съ особенной любовью тѣмъ, что Кантъ назвалъ „запрещеннымъ плодомъ“, т. е. абсолютнымъ. Ихъ общая цѣль состоитъ въ возстановленіи древней метафизики, но въ возстановленіи ея на основаніи критицизма: они, слѣдовательно, во всѣхъ отношеніяхъ параллельны новымъ монархіямъ, вышедшимъ изъ революціоннаго броженія и возстановляющимъ

прошлое на основѣ принциповъ 1789 г. Кантъ — философъ революціи, его послѣдователи суть философы реставраціи.

---

§ 63.

Фихте [1]).

Источникъ Англійскаго сенсуализма и философіи относительнаго лежитъ въ медицинскихъ наукахъ и въ свѣтскомъ духѣ; источникъ нѣмецкаго идеализма и философіи абсолютнаго кроется въ теологіи: Іоганъ-Готтлибъ Фихте, основатель идеализма (1762-1814), подобно Шеллингу и Гегелю, сначала готовился къ званію пастора. Приглашенный въ 1793 г. профессоромъ въ Іену за свой Опытъ критики всякаго откровенія (1792), онъ издалъ въ 1794 г. свой главный трудъ: Основныя начала науки и познанія, нѣсколько разъ передѣлываемый послѣ того и издаваемый подъ разными заглавіями; а въ 1796 Основныя начала естественнаго права. Обвиненный въ атеизмѣ, онъ оставляетъ въ 1799 г. каѳедру и подвергается съ тѣхъ поръ вмѣстѣ съ своимъ юнымъ семействомъ тысячѣ случайностей болѣе или менѣе кочевой жизни. За сочиненіями, установившими его славу, послѣдовали его разсужденія о Назначеніи человѣка (1800), о Существенномъ характерѣ ученаго и его проявленіяхъ въ области свободы (1806), о Методѣ къ достиженію блаженной жизни (1806), Рѣчи къ нѣмецкому народу (1808) и т. д. Возстаніе Германіи противъ Наполеона есть до нѣкоторой степени его дѣло. Онъ умеръ въ Берлинѣ черезъ три недѣли послѣ перехода Блюхера черезъ Рейнъ.

Воззрѣніе Фихте, подобно возрѣніямъ многихъ нѣмецкихъ современниковъ революціи и второй имперіи, имѣетъ 2 различныхъ періода: первый раціоналистическій, гуманитарный, симпатизирующій Франціи, второй мистическій, пантеистическій и пангерманистическій. Съ точки зрѣнія нашей исторіи метафизики и какъ переходъ отъ Канта къ Шеллингу для насъ важенъ одинъ первый періодъ.

---

[1]) Сынъ философа, Эмм. Г. Фихте издалъ: J. G. Fichte's nachgelassene Werke, 3 vol., Bonn, 1834, и Fichte's sæmmtliche Werke, 8 vol, Berlin, 1845-46. — Grimblot перевелъ на франц. яз его Wissenschaftslehre подъ слѣд. заглавіемъ: Doctrines de la science, principes fondamentaux de la science et de la connaissance. — Сочиненіе О назначеніи человѣка перев. на франц. яз. Barchou de Penhoë; его Wesen des Gelehrten перевелъ на франц. яз. Nicolas, профессоръ телогическаго факультета въ Монтобанѣ; наконецъ его методъ къ достиженію блаженной жизни, перевелъ на франц. яз. Francisque Bouillier (съ предисловіемъ Фихте сына).

Вмѣстѣ съ Кантомъ Фихте вѣритъ въ нравственную идею, въ долгъ, свободу; вмѣстѣ со Спинозой онъ утверждаетъ единство начала вещей; слѣдовательно, его философія представляетъ компромисъ между Кантовской моралью и метафизическимъ монизмомъ. Моральная идея есть абсолютный принципъ. Но вѣдь двухъ абсолютныхъ быть не можетъ; слѣдовательно, ἓν καὶ πᾶν Парменида и Спинозы есть не что иное, какъ Благо, дѣйствующій Разумъ, чистая Воля, нравственное Я Фихте по отношеніи къ Канту составляетъ то, что Платонъ по отношенію къ Сократу; по отношенію къ Спинозѣ онъ то же, что Платонъ въ отношеніи къ элеатамъ. Отличительная черта его философіи — это единство этическаго и метафизическаго принциповъ, дѣйствія и бытія. Какъ и для Платона, для него единственная реальность есть благо, и все остальное—только ея феноменъ, проявленіе, то вѣрное, то ошибочное ея отраженіе, копія, или каррикатура. Послѣднее и высшее начало, изъ котораго мы исходимъ, и къ которому стремимся, не есть бытіе, а долгъ; это идеалъ, который не существуетъ, но долженъ быть. Бытіе, какъ бытіе, не имѣетъ цѣны и, собственно говоря, нигдѣ не существуетъ. Неподвижность того, что мы называемъ субстанціей, субстратомъ, матеріей, есть только кажущаяся (Гераклитъ и Платонъ). Единственная реальность есть движеніе, стремленіе, хотѣніе. Вселенная есть только феноменъ чистой воли [2]), символъ моральной идеи, которая и есть истинная вещь въ себѣ, истинное абсолютное [3]). Философствовать — значитъ убѣдиться, что бытіе—ничто, а долгъ все; философствовать—значитъ признать пустоту феноменальнаго міра, отдѣленнаго отъ своей умопостигаемой сущности. Философствовать – значитъ видѣть въ объективномъ мірѣ не слѣдствіе причинъ, чуждыхъ нашему практическому разуму, но продуктъ Я, или объективное Я. Слѣдовательно, нѣтъ другой науки, кромѣ науки объ Я — сознанія. Познаніе не есть ни вполнѣ продуктъ чувственности (Юмъ, Кондильякъ), ни отчасти (Кантъ); оно есть исключительно дѣло Я, оно есть его Созданіе. Нѣтъ иной философіи, кромѣ идеализма, инаго метода, кромѣ апріорнаго. Философіи нечего открывать, ей нечего отыскивать истины и констатировать факты предсуществующіе познанію: философствовать, знать, познавать — значитъ производить эти факты, создавать эти истины.

Спекулятивная мысль начинается не съ факта, не съ даннаго, воспринятаго факта, относительно котораго Я было бы страждущимъ, она начинается съ произвольнаго акта его творческой энергіи (nicht Thatsache, sondern Thathandlung) [4]), и серія ея тезисовъ есть логическій рядъ умственныхъ актовъ, порождающихъ одинъ другой по закону противоположенія и объединяющаго синтеза, подмѣченному Кантомъ въ его троичномъ дѣленіи категорій (утвержденіе, отрицаніе, ограниченіе). Первоначальный актъ разума и вообще всякій интеллектуальный актъ заключаетъ три момента: 1) Я ставитъ

---

[2]) Основное положеніе Шопенгауера.

[3]) Полн. собр. соч., II, p. 657. — [4]) V, 381.

само себя — это актъ, посредствомъ котораго я овладѣваетъ самимъ собою или лучше актъ, которымъ оно сознаетъ самого себя, такъ какъ овладѣніе предполагало бы я данное; предсуществующее овладѣвающему. 2) я утверждаетъ не я, или отрицаетъ себя; 3-й моментъ есть установка границъ я съ не я.

Эти три первоначальныхъ акта, тезисъ или постановка я, антитезисъ—противоположеніе не я, и синтезъ я и не я, въ которомъ (т. е. въ синтезѣ), они образуютъ элементы одной и той же конкретной реальности, вмѣстѣ составляютъ лишь одинъ актъ. Утверждая самого себя какъ субъектъ, я отличаетъ себя отъ объекта, который не есть я; производя себя, я въ то же время производитъ свою противоположность, свою границу, объективный міръ. Послѣдній вовсе не есть препятствіе, которое встрѣчаетъ я (какъ это полагаетъ общее мнѣніе и эмпиризмъ), — это граница, которую я само себѣ даетъ. Чувственный міръ только кажется чѣмъ то существующимъ внѣ субъекта, который будто бы его воспринимаетъ и мыслитъ; это иллюзія, отъ которой Кантъ не могъ совершенно отдѣлаться. Граница я, объективный міръ существуетъ, но только въ силу дѣятельности субъекта. Отнимите я, и вы уничтожите міръ. Твореніе есть самъ себя ограничивающій разумъ, это воля, тождественная съ чистой мыслью, которая себя ограничиваетъ, опредѣляетъ и олицетворяетъ [5]).

Тѣмъ не менѣе Фихте принужденъ сознаться, что я даетъ себѣ эту границу вслѣдствіе внутренней необходимости, отъ которой оно не можетъ освободиться посредствомъ одной мысли, ибо оно не можетъ мыслить, не мысля объекта, не можетъ воспринимать, не утверждая существованія чего то, что не есть оно. Вмѣстѣ съ Кантомъ онъ признаетъ, что вещь въ себѣ нельзя свести на мысль; и однако онъ признаетъ какъ фактъ гипотезу, что вещь въ себѣ есть ничто иное, какъ мыслящее начало. Двойственность мыслящаго субъекта и мыслимаго объекта есть неизбѣжная иллюзія теоретическаго разума, отъ которой, такъ какъ мысль къ тому безсильна, можетъ и должно насъ освободить дѣяніе. Практическій разумъ есть, слѣдовательно, истинное торжество разума, полное утвержденіе его всемогущества. Безъ сомнѣнія, на самомъ дѣлѣ воля, какъ и разумъ, никогда не восторжествуетъ надъ препятствіями матеріи; въ феноменальномъ мірѣ, гдѣ мысль держитъ насъ въ плѣну, мы не могли бы вполнѣ избѣжать детерминизма, фатальности фактовъ; абсолютная автономія разума есть идеалъ, который я преслѣдуетъ, никогда его не достигая. Но само столкновеніе между эмпирической реальностью и идеаломъ доказываетъ, что мы созданы для безконечной задачи: въ немъ источникъ нашихъ успѣховъ, двигательное начало исторіи [6]).

Фихте утверждаетъ такимъ образомъ первенство практическаго разума, которое утверждалъ и Кантъ, и даже болѣе, онъ старается привнести это

---

[5]) Полн. собр. соч., I, 83 ss., V, 210.

[6]) Основныя начала естественнаго права (соч. Т. III).

существенное ученіе, механически присоединенное къ Кантовской системѣ, въ самый организмъ своей философіи, дать ему теоретическую основу, распустить его въ своей метафизической системѣ.

Свобода есть высшее начало, сущность вещей; она даже выше истины, если послѣднюю разсматривать съ чисто теоретической точки зрѣнія, или скорѣе она сама есть высшая истина. По этому самому она не есть абстракція, но реальность по преимуществу. Тѣмъ не менѣе эта реальность, мать всѣхъ остальныхъ, (потому именно, что она есть свобода) не можетъ быть даннымъ эмпирическимъ, непосредственнымъ фактомъ, грубымъ и роковымъ. Свобода данная, готовая, налагаемая, какъ налагаются факты физическаго порядка, не была бы свободой Истинная свобода есть та, которая становится, реализуется сама по себѣ и отъ самой себя. Реализоваться — значитъ развиваться въ рядѣ моментовъ, значитъ войти въ условія продолженія и времени. Время есть форма, подъ которой реализуется свобода. Но время, какъ и пространство, есть апріорное созерцаніе теоретическаго разума, форма ума; время это сама созерцательная способность, это самъ интеллектъ въ своей первоначальной и элементарной функціи. И такъ какъ мы показали, что онъ есть необходимое орудіи свободы, то мы заключаемъ, что умъ, теоретическій разумъ, способность, разсѣкающая я на субъектъ и объектъ, есть вспомогательный къ практическому разуму органъ свободы, служитель свободы. Или еще: свобода реализуется во времени, время есть ея средство, ея необходимый помощникъ, но время есть сама созерцательная способность, теоретическій разумъ, воспринимающій вещи послѣдовательно. Теоретическій разумъ, познаніе, есть, слѣдовательно средство, органъ, которымъ пользуется практическій разумъ, чтобы реализироваться. Такимъ образомъ теоретическій разумъ вовсе не есть чуждая и враждебная практическому разуму способность (какою она кажется у Канта). Напротивъ, она естественно и необходимо вступаетъ подъ власть воли, становится послушной слугой подъ знамя моральной идеи. Дуализмъ двухъ разумовъ исчезаетъ: интеллектъ сводится на одинъ изъ моментовъ въ развитіи свободы: познаніе, знаніе есть средство для воли, вещь второстепенная; дѣйствіе есть принципъ и конечная цѣль бытія. Не я, говоря языкомъ Аристотеля, есть матерія, въ которой нуждается форма, чтобы реализоваться въ видѣ высшей энергіи, это граница, которую я налагаетъ себѣ, чтобы ее уничтожить и такимъ образомъ реализовать свою сущность, именно свободу. Самоутверждаться, реализоваться — значитъ бороться, а борьба предполагаетъ препятствіе, это препятствіе и есть міръ феноменальный, міръ чувствъ и ихъ искушеній [7].

Свобода, какъ мы сказали, реализуется во времени при посредствѣ мысли, т. е. посредствомъ различія между воспринимающимъ и мыслящимъ субъектомъ и воспринимаемымъ и мыслимымъ объектомъ. Но этотъ объектъ,

---

[7]) Полн собр соч., V, 210.

который магіею разума превращается для я во внѣшній міръ, не я, состоитъ въ свою очередь изъ многихъ я, личностей, отличныхъ отъ моей. Свобода, слѣдовательно, реализуется не въ изолированномъ индивидуумѣ (эмпирическомъ я), но въ человѣческомъ обществѣ. Чтобы стать реальностью, идеальное я обязано разложиться на множество историческахъ субъектовъ и реализироваться въ моральныхъ отношеніяхъ, которыя устанавливаются между ними, отношеніяхъ, которыя служатъ источникомъ права естественнаго, уголовнаго, политическаго.

Разсматриваемое независимо отъ индивидуумовъ, которые его реализуютъ, абсолютное я или идеальное есть лишь одна абстракція. Реальный и живой Богъ есть человѣчество. Потому Фихте и отбрасываетъ безъ обиняковъ религіозную идею Бога [8]). Всякую религіозную концепцію, олицетворяющую Бога, говоритъ онъ, я считаю недостойною разумнаго существа; почему же? Потому что личное существо, субъектъ не существуетъ безъ ограничивающаго его объекта. Это ограниченіе есть, безъ сомнѣнія, дѣло самаго субъекта, но ограниченный самимъ собою или чѣмъ бы то ни было субъектъ есть ограниченное Существо. Богъ не можетъ быть признанъ такимъ. Богъ есть нравственный порядокъ міра, прогрессивно въ немъ реализующаяся свобода — и только.

Критика понятія о Богѣ, сдѣланная Фихте, есть въ тоже время критика его собственной системы, или по крайней мѣрѣ той субъективистской формы, въ которую онъ ее одѣлъ подъ вліяніемъ Канта, и которую онъ съ нея по не многу сбрасывалъ подъ вліяніемъ Спинозы.

Отрицая личность въ Богѣ, онъ осуждаетъ идею абсолютнаго я, творящаго не я, т. е. основную идею своей философіи.

На это противорѣчіе указываетъ даровитѣйшій изъ его учениковъ— Шеллингъ.

---

§ 64.

Шеллингъ.

Фридрихъ — Вильгельмъ — Іосифъ Шеллингъ, родившійся въ 1775 г. въ Леонбергѣ, въ Швабіи, въ 17 лѣтъ магистръ Тюбингенскаго университета, слушавшій затѣмъ лекціи въ Лейпцигѣ, читалъ съ 1798 г. философію въ Іенѣ, гдѣ онъ познакомился съ Фихте и гдѣ нашелъ Гегеля, своего земляка и друга по Тюбингену; съ 1803 г. профессоръ въ Вюрцбургѣ, затѣмъ главный секретарь отдѣла изящныхъ искусствъ въ Мюнхенской академіи,

---

[8]) Критика всякаго откровенія (Соч. т. V).

далѣе профессоръ въ Эрлангенѣ, Мюнхенѣ, Берлинѣ; онъ умеръ въ 1854 г на восьмидесятомъ году своей жизни. Шеллингъ, писатель весьма раннiй и крайне плодовитый, напоминаетъ Я. Бэма по своему воображенiю и Лейбница по самомнѣнiю. Философiя его, навѣянная Кантомъ, Фихте, Спинозою, Бэмомъ, Бруно, Плотиномъ, представляетъ, подобно философiи Фихте, перiодъ атеистическiй (отрицательный) и болѣе или менѣе серьезный возвратъ къ догматамъ христiанства [1]). Главные его труды: Идеи о философiи природы [2]) (1797); О душѣ мiра (1798) Система трансцендентальнаго идеализма [3]) (1800); Бруно или о божественномъ и естественномъ началѣ вещей (1802); Чтенiя объ академическихъ занятiяхъ (1803); Философiя и религiя (1804); Философскiя розысканiя о сущности человѣческой свободы (1809); Опытъ о божествахъ Самофракiи (1816); Философiя откровенiя (главный предметъ его Берлинскихъ чтенiй) издана его сыномъ [4]).

Фихте сказалъ, что не я есть безсознательный продуктъ я, или, что одно и тоже, продуктъ безсознательнаго я. Но безсознательное я не есть дѣйствительное я; то, что безсознательно, то не есть еще я, не есть субъектъ, но одновременно и субъектъ и объектъ или, скорѣе, это ни то, ни другое Если я не существуетъ безъ не я, то нельзя сказать, что оно производитъ не я, если въ то же время не прибавить обратнаго: что не я производитъ я. Берклэй доказалъ уже, что нѣтъ объекта безъ субъекта; въ этомъ смыслѣ Фихте правъ, когда говоритъ, что субъектъ созидаетъ объектъ; но нѣтъ также и субъекта безъ объекта. Слѣдовательно, существованiе объективнаго мiра есть столько же условiе sine qua non существованiя я, какъ и обратно. Фихте, признавшiй это implicite въ своемъ пантеистическомъ воззрѣнiи, видитъ исходъ для своей мысли только въ различенiи эмпирическаго я отъ абсолютнаго; но какое право имѣетъ онъ говорить объ абсолютномъ я, если извѣстно, что я, т. е. субъектъ, никогда не есть абсолютный, такъ какъ онъ необходимо ограниченъ объектомъ? Слѣдовательно, должно отказаться отъ того, чтобы изъ я сдѣлать абсолютное.

Абсолютно ли не я? Также нѣтъ, потому что оно не существуетъ помимо условiя; оно ничто безъ мыслящаго субъекта Слѣдовательно, должно

---

[1]) См. A. Weber, Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling, Strasb. 1860.

[2]) Здѣсь онъ отдаляется отъ Фихте.

[3]) Наиболѣе однородное и систематичное изъ его сочиненiй.

[4]) Fr. Wilhelm Josef von Schelling's sæmmtliche We ke, въ двухъ серiяхъ, первая изъ 10, 2-я изъ 4 т. in-8, Stuttg., 1856-61. — Переводы: Écrits phil. de Schelling, ou Morceaux propres à donner une idée générale de son systeme, trad. de l'allemand par M. Charles Bénard, 1 fort vol. in-8 — Syst. de l'idéalisme transcendental, traduit par Grimblot.

или отрицать абсолютное, или искать его за я и не я, выше всякой противоположности. Если есть абсолютное (а какъ ему не быть), оно можетъ быть только всеобщимъ синтезомъ всѣхъ противоположностей, оно можетъ быть только внѣ и выше всякихъ условій существованія[5]), т. е., оно само есть высшее и послѣднее условіе, источникъ и конецъ всякаго субъективнаго, какъ и всякаго объективнаго существованія.

Послѣ этого нельзя сказать, что я производитъ не я (субъективный идеализмъ), или что не я производитъ я (сенсуализмъ); я и не я, мысль и бытіе — оба исходятъ изъ высшаго начала, которое ни то и ни другое, хотя оно служитъ причиной тому и другому: изъ начала нейтральнаго, начала безразличія и тождества противоположностей[6]). Это прямо приводитъ насъ къ воззрѣнію Спинозы; мы находимъ здѣсь, только подъ другими наименованіями, безконечную субстанцію и двойной порядокъ вещей, изъ нея исходящій: мысль (я) и протяженіе (не я).

Итакъ, философія Шеллинга называетъ себя наукой объ абсолютномъ въ его двойномъ проявленіи: природѣ и духѣ — она есть философія природы и философія трансцендентальная, или философія духа. Прибавляя къ наукѣ о я науку о природѣ, она заполняетъ пробѣлъ системы Фихте

Впрочемъ, методъ его существенно не отличается отъ метода его предшественника. Правда, Шеллингъ признаетъ, что вселенная, собственно говоря, не есть произведеніе я, что она, слѣдовательно, имѣетъ существованіе, относительно отличное отъ мыслящаго субъекта. Мыслить не значитъ производить; это значитъ — воспроизводить. Для него природа есть то, чего не признаетъ Фихте: данное, фактъ. Поэтому онъ не можетъ избѣгнуть необходимости признанія до извѣстной степени опыта и наблюденія и даже называетъ его источникомъ познанія.

Но, пусть читатель хорошенько замѣтитъ то, что, отрицая, чтобы я производило не я, Шеллингъ въ то же время категорически отрицаетъ и то, что не я производитъ я, или что чувственная перцепція производитъ мысль (Локкъ, Юмъ, Кондильякъ). Мысль, знаніе, познаніе не происходитъ отъ не я и изъ внѣшней и внутренней перцепціи; его источникъ и начало, это то же, что служитъ источникомъ и началомъ для не я — абсолютное. Опытъ есть только точка отправленія спекуляціи, и точка отправленія въ буквальномъ смыслѣ: философскимъ методомъ остается спекуляція a priori, и мы должны, слѣдовательно, подчиняться ея положеніямъ, ибо порядокъ вещей (реальный порядокъ) и порядокъ мыслей (порядокъ идеальный), какъ тождественные въ своемъ общемъ источникѣ, абсолютномъ, не могутъ другъ другу противорѣчить. Природа есть разумъ существующій, духъ—разумъ мыслящій. Мысль должна привыкнуть къ выдѣленію идеи разума

---

5) Ср. §§ 25 и 31.

6) Соч., 1-я серія, Т. X, p. 92-93.

отъ идеи духа, создать понятіе безличнаго разума и не видѣть въ этомъ выраженіи contradictio in adjecto; она должна представлять себѣ субстанцію Спинозы какъ безличный разумъ, обнимающій я, и не я; она должна видѣть въ вещахъ изображеніе мысли, а въ мысли близнеца вещей. Между природой и мыслью можетъ быть только какъ полный параллелизмъ развитія, такъ и общность происхожденія: одна развивается по тому же закону, что и другая [7]).

Мысль, какъ показалъ Фихте, слѣдуя Канту, есть неизмѣнно тезисъ, антитезисъ или синтезъ. Реальность или природа, изображеніе мысли, есть 1) матерія или тяжесть (тезисъ, грубое утвержденіе самой себя), 2) форма или свѣтъ (антитезисъ, отрицаніе матеріи, начало организаціи, индивидуализаціи, идеальное начало), 3) матерія организованная (синтезъ матеріи и формы). Три ступени развитія матеріи такъ же мало раздѣлены въ природѣ, какъ и три первоначальные акта въ мысли. Вся природа до мельчайшихъ своихъ частей организована (Лейбницъ) и то, что мы называемъ неорганическимъ, даже земля и небесныя тѣла, суть живые организмы. Если бы она не была живой, то не могла бы произвести жизни. Царство неорганической природы есть царство природы растительной въ зародышѣ; царство животныхъ есть растительное царство, достигшее высшей степени развитія. Человѣческій мозгъ есть вѣнецъ всемірной организаціи, конечная грань органическаго развитія [8]). Магнитизмъ, чувствительность суть проявленія одной и той же силы на разныхъ ступеняхъ (соотношеніе и эквиваленція силъ). Въ природѣ ничто не мертво, ничто не неподвижно, вездѣ жизнь, движеніе, бываніе, вѣчное колебаніе между двумя крайними границами, производительностью [9]) и произведеніемъ, поляризаціей (электричество, магнетизмъ, интеллектуальная жизнь), расширеніемъ и сокращеніемъ, акціей и реакціей; вездѣ борьба двухъ началъ, въ одно и тоже время противоположныхъ и соотносительныхъ [10]), синтезъ которыхъ есть душа міра [11]).

Предметъ философіи духа или трансцендентальной [12]) философіи есть развитіе психической жизни, генезисъ я, главная ея цѣль доказать параллелизмъ двухъ развитій, физическаго и моральнаго.

Фазисы развитія духа суть: ощущеніе, внутренняя и внѣшняя перцепція (при посредствѣ интуицій a priori и категорій), раціональная абстракція. Ощущеніе, перцепція и абстракція составляютъ теоретическое я, разумъ

---

[7]) Соч., IV, p. 105 ss.

[8]) Джіордано Бруно.

[9]) Wille Шопенгауера.

[10]) Πόλεμος Гераклита.

[11]) Платонъ, ст. икп.

[12]) Соч., III, p. 327 ss.

и его степени. Посредствомъ абсолютной абстракціи, т. е. посредствомъ абсолютнаго различія, которое разумъ дѣлаетъ между собою и тѣмъ, что онъ производитъ, разумъ становится волей, теоретическое **я** становится **я** практическимъ. Подобно тому какъ магнитизмъ есть начало чувствительности разумъ и воля представляютъ то же самое въ разныхъ степеняхъ [13]), Они сливаются въ понятіи производительности, творческой дѣятельности. Разумъ творитъ, не сознавая этого, его творческая способность безсознательная и роковая, воля сама себя сознаетъ, она производитъ съ сознаніемъ того, что она служитъ источникомъ своихъ произведеній: отсюда чувство свободы, которымъ сопровождаются ея проявленія.

Подобно тому, какъ жизнь въ природѣ вращается между двумя противоположными силами, жизнь духа исходитъ изъ взаимодѣйствія разума, утверждающаго **не я**, и воли, которая отъ него освобождается. Но это не новыя какія нибудь силы, это тѣже самые агенты, которые въ природѣ проявлялись какъ тяжесть, свѣтъ, магнитизмъ и электричесто, возбудимость и чувствительность, а въ сферѣ духа проявились, какъ разумъ и воля Антагонизмъ ихъ составляетъ жизнь рода—исторію. Параллельно тремъ эпохамъ органическаго развитія, эпохамъ, сооотвѣтствующимъ тремъ царствамъ, и исторія раздѣляется на три различныхъ періода. Первый, вѣкъ первобытный, характеризуется господствомъ элемента фаталистическаго (тезисъ, матерія, тяжесть, разумъ безъ воли); второй, открываемый римскимъ народомъ и продолжающійся еще теперь, представляетъ реакцію активнаго и волеваго элемента противъ древняго фатума; наконецъ, третій, который принадлежитъ будущему, есть синтезъ обоихъ началъ. Природа и духъ все болѣе и болѣе сливаются въ гармоническомъ и живомъ единствѣ. Идея все болѣе и болѣе станетъ реальностью, реальность все болѣе станетъ идеальной, другими словами, абсолютное, которое есть тождество идеальнаго и реальнаго, все болѣе и болѣе будетъ проявляться, реализоваться.

Однако, такъ какъ исторія развивается во времени, а время безгранично, то она необходимо есть прогрессъ въ безконечности, и реализованное абсолютное остается для нея идеаломъ, котораго она не можетъ окончательно и совершенно достигнуть. Если бы **я** было только теоретическое и практическое, то оно никогда бы не достигло абсолютнаго, ибо рефлексія, какъ и акція необходимо подчинена закону двойственности субъекта и объекта, идеальнаго и реальнаго. Правда, мысль можетъ и должна стать выше рефлексіи и двойственности, которую она представляетъ; посредствомъ интеллектуальной интуиціи [14]) мы отрицаемъ дуализмъ идеальнаго и реальнаго, мы утверждаемъ, что **я** и **не я** происходятъ изъ высшаго единства, въ которомъ поглощены всѣ антитезы, мы нѣкоторымъ образомъ возвышаемся надъ личной мыслью и надъ самимъ собою; мы отождествляемъ

---

[13]) Спиноза, Фихте.

[14]) Платонъ, Плотинъ, св. Августинъ, мистики.

себя съ безличнымъ разумомъ, который объективируется въ мірѣ и олицетворяется въ я; однимъ словомъ, мы до извѣстной степени возращаемся къ абсолютному, изъ котораго мы вышли.

Но и сама эта интуиція, какъ интуиція, не можетъ совершенно отрѣшиться отъ закона противоположности, она необходимо еще есть поляризація, представляющая по одну сторону созерцающій субъектъ, по другую созерцаемый объектъ. Съ одной стороны стоитъ, я съ другой Богъ; двойственность остается; абсолютное не есть для духа реальность преодоленная, ассимилированная, непосредственно обладаемая. Духъ не достигаетъ, не реализуетъ абсолютнаго ни какъ воля, ни какъ разумъ, но какъ чувство прекраснаго въ природѣ и въ искусствѣ [15]). Искусство, религія, откровеніе— есть одно и тоже, они выше, чѣмъ сама философія. Философія познаетъ Бога, искусство— это самъ Богъ; наука есть идеальное присутствіе Божества, искусство-же — его реальное присутствіе [16]).

Колебанія, которымъ подвергалась философія тождества, болѣе интересны для біографа Шеллинга, нежели для историка метафизики. Для насъ достаточно было обрисовать въ нѣсколькихъ словахъ содержаніе сочиненій Шеллинга, писанныхъ между 1795 и 1809 г. и освѣтить 1) его вступительную критику эгоизма (Ichlehre) Фихте; 2) его концепцію абсолютнаго, какъ общаго источника субъекта и объекта. (выраженіе Канта), я и не я, (выраженіе Фихте), мысли и протяженія (выраженіе Спинозы), какъ синтеза Кантовской гипотезы и спинозовской идеи, 3) его натурфилософію, которая, несмотря на осужденіе со стороны современной позитивной науки, дала такихъ натуралистовъ, какъ Лудвигъ Океньі и, возвращая спекуляцію въ ту область, изъ которой ее изгнали идеологическія предубѣжденія, подготовила то сліяніе метафизики и науки, которое мы видимъ теперь, 4) его философію исторіи, удачную прелюдію къ философіи духа Гегеля.

Система Шеллинга заключаетъ въ себѣ въ дѣйствительности двѣ отличныя философіи, между которыми этотъ философъ, живой символъ своего ученія о поляризаціи и о постоянномъ колебаніи вещей, оставался въ нерѣшимости въ продолженіи всей своей жизни. По одной, абсолютное, Кантовская вещь въ себѣ, есть мысль, производящая бытіе, субъектъ, производящій объектъ, по другой, оно выше или, если хотите, ниже мысли и бытія, духа и матеріи, какъ ихъ общій источникъ [17]). Для одной—мысль есть абсолютный антецедентъ всѣхъ вещей, начало и корень бытія; для другой она есть только основной элементъ. Подъ вліяніемъ первой Шеллингъ говоритъ объ интеллектуальной интуиціи, и пишетъ Трансцендентальную философію; подъ вліяніемъ второй онъ превозноситъ опытъ и философію при-

[15]) Кантъ.

[16]) Неоплатонизмъ.

[17]) Мы видѣли тотъ же дуализмъ у Платона.

роды. Первая есть Фихтовскій идеализмъ и приводитъ къ Гегелю, къ апріорному построенію вселенной и исторіи; вторая, какъ реалистическая и позитивная, приводитъ къ современному эмпиризму.

---

§ 65.

Гегель

Георгъ Вильгельмъ-Фридрихъ Гегель, родившійся въ Штутгартѣ въ 1770 г., умершій въ Берлинѣ въ 1831, получилъ образованіе, какъ и его другъ Шеллингъ, въ теологической семинаріи Тюбингена. Іена, гдѣ скрѣпилась, а потомъ и порвалась духовная связь, которая соединяла его съ землякомъ, моложе его на пять лѣтъ, Нюренбергъ, гдѣ онъ завѣдывалъ коллегіей, Гейдельбергъ и, наконецъ, столица Пруссіи, это послѣдовательныя ступени его академической карьеры. Онъ оставилъ 1) Феноменологію духа (1807), 2) Логику въ 3 томахъ (1812—1816), 3) Элементы философіи права (1821), не считая Курса по философіи религіи, Исторіи Философіи, Эстетики, изданныхъ послѣ его смерти [1]).

По ученію Фихте, Кантовская вещь въ себѣ (абсолютное) — это само я, производящее посредствомъ безсознательнаго и непроизвольнаго творчества феноменальный міръ, чтобы покорить его свободнымъ и сознательнымъ усиліемъ. По Шеллингу абсолютное не есть ни я, ни не я, а ихъ общій корень, въ которомъ противоположность мыслящаго субъекта и мыслимаго объекта исчезаетъ въ совершенномъ безразличіи; это нѣчто среднее, предшествующее и превосходящее всѣ противоположности, это тождество противоположностей. Фихтевское абсолютное — одинъ изъ членовъ противоположенія; абсолютное Шеллинга — это трансцендентальный, таинственный, непроницаемый источникъ этого противоположенія. Ошибка Фихтевскаго воззрѣнія въ томъ, что оно приравниваетъ абсолютное тому, что составляетъ лишь одинъ изъ его фазисовъ. Фихтевское абсолютное — это я, ограниченное не я, при чемъ теоретически нѣтъ возможности объяснить эту границу; это плѣнникъ, а не дѣйствительное абсолютное. Шеллинговское абсолютное есть трансцендентная сущность, которая въ концѣ концевъ ничего не объясняетъ, потому что мы не знаемъ, какъ и почему вывести изъ него противоположности, составляющія реальный міръ. Абсолютное безразличіе — это не реальное живое существо, и тѣмъ менѣе реальное и конкретное по преимуществу; вмѣсто того, чтобы быть суммой всякой жизни,

---

[1]) Полн. собр. соч. 18 т. съ дополненіемъ, заключающимъ біографію Гегеля, написанную Розенкранцемъ, Берлинъ, 1832-44. Вéга предпринялъ переводъ Гегеля на франц. языкъ.

оно лишь абстракція, фантомъ, помѣщенный надъ или за реальностью. Поэтому Шеллингъ послѣдовательно заканчиваетъ совершенно мистическимъ заключеніемъ, что философія не можетъ дать полнаго наслажденія объясненіемъ божества.

По ученію Гегеля, общій источникъ и я, и природы не трансцендентенъ по отношенію къ реальности; онъ присущъ ей. Духъ и природа не суть разныя стороны абсолютнаго, въ родѣ экрана, за которымъ скрывается индифферетное и неподвижное абсолютное; это напротивъ его послѣдовательныя модификаціи. Абсолютное не неподвижно: оно движется, оно не есть принципъ природы и духа, оно само природа и духъ, и становится ими послѣдовательно. Эта послѣдовательность, этотъ процессъ, это вѣчное происхожденіе вещей и есть само абсолютное. У Шеллинга вещи проистекаютъ изъ абсолютнаго, которое по этому самому остается внѣ вещей; у Гегеля абсолютное — это и есть самый процессъ, оно не рождаетъ движенія и жизни, оно есть само движеніе, оно ни въ чемъ не выходитъ за вещи, оно въ нихъ всецѣло. Точно также оно ни въ чемъ не превосходитъ умственныхъ способностей человѣка. Если подъ Богомъ разумѣть существо трансцендентное человѣческому разуму, то Гегель былъ-бы самымъ атеистическимъ философомъ, потому что никто не утверждалъ такъ открыто имманентность и совершенную постигаемость абсолютнаго. Самъ Спиноза, философъ имманентности, какъ кажется, не идетъ такъ далеко, такъ какъ, приписывая интеллекту адэкватную идею Бога, онъ все-таки приписываетъ субстанціи безконечные аттрибуты.

Измѣняя Шеллинговское понятіе объ абсолютномъ, Гегель налагаетъ на слишкомъ пылкую фантазію своего друга безпощадную умственную дисциплину. Чтобы достигнуть достовѣрнаго познанія вещей, чтобы познать ихъ въ ихъ началѣ и въ ихъ логическомъ порядкѣ, конечно, нужно мыслить; но не должно мыслить случайно, спекулировать на удачу, нужно мыслить послѣдовательно и методически; только въ такомъ случаѣ результатъ нашей мысли будетъ во всемъ соотвѣтствовать результату безконечной мысли въ природѣ и исторіи. Абсолютное, сказали мы, есть по сущности своей движеніе, процессъ, развитіе. Это движеніе имѣетъ свой законъ, свою цѣль: этотъ законъ, эта цѣль не даны ему извнѣ, они ему имманентны, они — само абсолютное. Но законъ, который управляетъ и человѣческой мыслью и природой — это разумъ; цѣль, къ которой стремятся вещи, — опять разумъ, но разумъ, сознающій самого себя. Абсолютное и разумъ, слѣдовательно—синонимы, Абсолютное есть разумъ, олицетворяющій себя въ человѣкѣ и реализующійся въ исторіи, пройдя промежуточныя формы органической природы.

Разумъ тутъ уже не то, что у Канта: умъ человѣческій, способность субъекта, собраніе принциповъ, правилъ, формъ, по которымъ мы мыслимъ вещи; здѣсь онъ законъ, на основаніи котораго происходитъ, образуется, раскрывается бытіе, или лучше сказать, онъ есть вмѣстѣ и субъективная

способность и объективная реальность; онъ находится въ Я, какъ сущность и норма мысли, а въ вещахъ, какъ сущность и законъ развитія. Отсюда слѣдуетъ, что его категоріи имѣютъ гораздо большую важность, нежели предполагалъ Кантизмъ. Онѣ не суть только способы мыслить вещи, онѣ суть способы самого бытія вещей Онѣ уже не пустыя рамки, получающія извнѣ содержаніе, онѣ субстанціональныя формы, какъ говорили въ средніе вѣка, рамки, дающія сами себѣ свое содержимое, творческіе акты божественнаго и человѣческаго разума. Онѣ вмѣстѣ и формы, въ которыхъ выливается моя мысль и послѣдовательныя стадіи вѣчнаго творенія [2]).

Такимъ образомъ для успѣха метафизики существенно важно углубиться въ изученіе категорій, ихъ природы и особенно ихъ связи. Уже Кантъ подмѣтилъ тотъ фактъ, что категоріи вовсе не изолированныя обособленности, безразличныя между собою, подобно ящикамъ мебели находящіяся другъ подлѣ друга, а напротивъ имѣютъ между собою внутреннюю связь. Онѣ на самомъ дѣлѣ ничто иное, какъ послѣдовательныя модификаціи одной и той-же основной категоріи — категоріи бытія. Такимъ образомъ нельзя ихъ брать на удачу, а нужно разсматривать ихъ въ ихъ органической связи, схватить ихъ, такъ сказать, въ моментъ ихъ нарожденія другъ другомъ. Кантъ понялъ важность такой апріорной дедукціи категорій и попытался сдѣлать ее; но его дедукція представляетъ лишь чисто эмпирическое перечисленіе частныхъ понятій и притомъ неполное. Нужно, слѣдовательно, вернуться къ мысли Канта, но поставить на мѣсто его таблицы категорій, настоящую дедукцію, истинную генеалогическую таблицу.

Эта задача вмѣстѣ и самая высшая и самая трудная въ метафизикѣ; чтобы успѣть въ ней, необходимо отрѣшиться отъ самаго себя со всѣми нашими предразсудками, всѣми чувственными представленіями и дать слово лишь одному разуму. Нужно дать ему развернуть свое содержаніе, а самому лишь слѣдовать за его развитіемъ, рефлектировать въ субъективномъ сознаніи его объективное мышленіе, какъ-бы стенографировать его изрѣченія, по мѣрѣ того, какъ онѣ изъ него исходятъ, предоставить разумъ самому себѣ, его собственному самопроизвольному движенію (Selbstbewegung des Begriffs), таковъ истинный философскій методъ, именно методъ діалектическій.

Наука, происходящая отъ примѣненія этого метода есть Логика. По Гегелю это есть наука о генезисѣ чистыхъ понятій. Какъ и вообще съ точки зрѣнія панлогизма, λόγος, предметъ логики, не есть только начало, которое въ насъ мыслитъ вещи, но и объективное начало, ихъ производящее, т. е. вещь въ себѣ, такъ и генезисъ ея понятій есть вмѣстѣ съ тѣмъ генезисъ вещей, объясненіе вселенной, метафизика. Спекулятивная логика

---

[2]) Логика, Т. I, введеніе. — Энциклопедія философскихъ наукъ, введеніе.

Гегеля есть вмѣстѣ то, что Школа называетъ ученіемъ о мышленіи (Denklehre) и то, что она называетъ метафизикой (Seinslehre), Логику называютъ спекулятивной для того, чтобы отличить ее отъ первой и показать, что она включаетъ и вторую. Она на столько метафизика, что заключаетъ въ себѣ ученіе о механизмѣ, химизмѣ, организмѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ она заключаетъ и мораль, такъ сказать, говоритъ о благѣ. Въ этомъ она соотвѣтствуетъ своей панлогистической предпосылкѣ. Если разумъ, λόγος, не только воспринимаетъ бытіе, но и производитъ его, если онъ все, то наука о разумѣ (λογική) и есть всеобщая наука, обнимающая и резюмирующая всѣ частныя науки.

Вслѣдствіе непослѣдовательности [3]), на которую мы указали въ другомъ мѣстѣ [4]) у Гегеля за Логикой слѣдуетъ Философія природы и Философія духа. Логика учитъ о разумѣ in abstracto, философія природы и духа показываетъ намъ его реализацію во вселенной и въ исторіи.

Логика или генезисъ чистыхъ понятій.

I. *Качество, количество, мѣра* [5]).

Общій источникъ всѣхъ категорій, ихъ общая субстанція есть категорія бытія. Бытіе есть вмѣстѣ и самое пустое и самое содержательное понятіе, самое абстрактное и самое реальное, самое элементарное и самое возвышенное. Бытіе есть общая подкладка всѣхъ нашихъ идей, основная тема, проходящая черезъ нихъ. Въ самомъ дѣлѣ, качество есть родъ бытія, количества — родъ бытія, пропорція, феноменъ, дѣйствіе — роды бытія. Всѣ наши чистыя понятія выражаютъ роды бытія и, слѣдовательно, суть лишь трансформаціи идеи бытія.

Но отчего-же происходятъ эти трансформаціи? Какимъ образомъ бытіе, которое есть все, становится чѣмъ-то другимъ? Въ силу какого начала, какой внутренней силы оно видоизмѣняется? Это начало есть то противорѣчіе, которое оно въ себѣ включаетъ. Бытіе есть самое всеобъемлющее, но по этому самому и самое бѣдное, самое ничтожное понятіе. Быть бѣлымъ, чернымъ, протяженнымъ, добрымъ — это значитъ быть чѣмъ-нибудь; быть безъ протяженія, безъ разума, безъ доброты, безъ всякаго опредѣленія — значитъ быть ничѣмъ, т. е. не быть. Чистое и простое бытіе тождественно, слѣдовательно, съ ничто. Оно есть вмѣстѣ и оно само и его противоположность. Еслибы оно было только самимъ-собою безъ

---

[3]) Въ самомъ дѣлѣ, философія природы и философія духа заключаются уже: первая въ первой и во второй, вторая въ третьей части логики.

[4]) Introduction historique à la philosophie hegélienne, Paris et Strasb., 1866, p. 16.

[5]) Логика, Т. I. — Энциклопедія, § 84 ss.

внутренней противоположности, оно было-бы неподвижнымъ, безплоднымъ; еслибы оно было только ничто, оно было-бы синонимомъ нуля; и въ этомъ случаѣ оно также было-бы безсильно и безплодно. Именно потому, что оно и одно и другое, оно становится чѣмъ либо, наконецъ, всѣмъ. Другими словами, противорѣчіе, которое заключаетъ въ себѣ бытіе, разрѣшается въ бываніи (становленіи), въ развитіи. Быть и еще не быть (тѣмъ, чѣмъ будешь), это и значитъ становиться; то, что становится, уже существуетъ, но еще не есть; то, что движется или развивается, еще находится здѣсь и уже не находится. Дитя бытія и ничто, понятіе развитія обладаетъ природой обоихъ своихъ родителей — бытія и не бытія. Обѣ противоположности въ немъ распустились и примирились. Изъ него выйдетъ новое противорѣчіе, которое разрѣшится въ живомъ синтезѣ, и такъ далѣе до появленія абсолютной идеи. Такимъ образомъ, противорѣчіе, разрѣшающееся въ единствѣ, вновь появляющееся подъ новой формой, чтобы исчезнуть и появиться вновь до тѣхъ поръ, пока не разрѣшится въ окончательномъ единствѣ, таково движущее начало и таковъ ритмъ логики Гегеля. Она такимъ образомъ наноситъ ударъ началу противорѣчія Аристотеля и Лейбница, въ силу котораго вещь не можетъ въ одно и тоже время быть и не быть. Гегель становится въ этомъ отношеніи на сторону софистовъ, не переходя однако къ скептицизму. Противорѣчіе, по Гегелю, существуетъ не только въ мысли, оно существуетъ въ самихъ вещахъ; само бытіе противорѣчиво. Когда реалистическія и дуалистическія системы различаютъ мысль отъ ея объекта и даютъ и той и другому независимое существованіе, то антиномія мысли необходимо становится поводомъ къ сомнѣнію и скептицизму. Напротивъ, если видѣть въ природѣ развивающуюся мысль, а въ мысли сознающую себя природу, если признать, что міръ, какъ объективированная мысль не содержитъ ничего кромѣ мысли, въ такомъ случаѣ противорѣчіе, въ которомъ вращается философъ, перестаетъ въ его глазахъ быть помѣхой познанію вещей и является ему самой ихъ сущностью, рефлектирующейся въ антиноміяхъ его мысли.

Зная движущее начало и однообразную форму Гегелевской діалектики, мы не станемъ впредь останавливаться на неизмѣнномъ и монотонномъ механизмѣ его дедукціи; для насъ достаточно будетъ указать въ его логикѣ наиболѣе выдающіеся пункты его метафизики.

Противорѣчіе, находящееся въ идеѣ бытія, разрѣшилось въ становленіе. Бытіе становится, т. е. фиксируется, опредѣляется. Но опредѣленное или конечное бытіе продолжается въ безконечность; ничто не обязываетъ мысль указать ему границу: отсюда происходитъ новое противорѣчіе, которое разрѣшается въ идеѣ индивидуальности.

Безконечное и конечное, подобно бытію и небытію, не суть двойственности несоединимыя. Разсматривая безконечное и конечное, какъ понятія другъ друга исключающія, старая метафизика забывала, что безконечное, исключаемое конечнымъ, было-бы ограничено конечнымъ и было-бы конеч-

нымъ само. Если безконечное начинаетъ или оканчиваетъ конечное и если конечное начинаетъ или заканчиваетъ безконечное, если безконечное находится за конечнымъ, а конечное по сю сторону безконечнаго, то собственно нѣтъ безконечнаго, потому что безконечное, ограниченное конечнымъ, уже не есть безконечное. Съ точки зрѣнія спекулятивной логики безконечность есть сущность конечнаго, а конечное—проявленіе безконечнаго. Конечное и безконечное суть двѣ стороны одного тождества, двѣ точки зрѣнія, съ которыхъ мы разсматриваемъ сущее. Безконечное тѣмъ самымъ, что даетъ себѣ существованіе, опредѣляетъ, ограничиваетъ, отличаетъ себя, полагаетъ себѣ границу, становится Конечнымъ.

Существовать *) можно лишь при извѣстныхъ условіяхъ, извѣстнымъ образомъ и въ извѣстныхъ границахъ. Существовать — значитъ опредѣляться. Существовать можно лишь въ качествѣ конечнаго бытія [6]), слѣдовательно, безконечное въ силу своего существованія конечно, а конечное, разсматриваемое въ источникѣ, изъ котораго оно происходитъ, безконечно; конечное и безконечное тождественны и идея, въ которой они отождествляются, ихъ синтезъ есть то, что мы называемъ индивидуальностью (das Fürsichsein), единицею, атомомъ. Индивидуумъ есть все, но все въ миніатюрѣ, это безконечное, но безконечное, существующее извѣстнымъ образомъ, опредѣленное безконечное (l'infini défini), качество, ставшее количествомъ. Количество въ свою очередь раздваивается на два противорѣчивыя понятія: экстенсивное количество или число и интенсивное количество или степень. Число, которое есть, такъ сказать, разсѣянное количество и степень, которая есть собранное, сконцентрированное количество, примиряются въ идеѣ мѣры и пропорціи.

Идея мѣры есть синтезъ всѣхъ обозрѣнныхъ нами идей, которыя, какъ мы видѣли, производятъ одна другую Это опять таки идея бытія, но раскрытая, распустившаяся ; это бытіе, ставшее жизнью

II. *Сущность и феноменъ. Субстанціальность и причинность. Взаимодѣйствіе* [7]).

Бытіе, ставшее жизнью или сущностью, производитъ феноменъ. Идеи сущности и феномена соотносительны; нельзя постигнуть одну, не постигнувъ другой. Сущность есть начало, котораго необходимое слѣдствіе есть феноменъ. Отличаясь отъ своего начала, слѣдствіе однако не отли-

---

*) Для того, чтобы здѣсь не запутался русскій читатель, нужно замѣтить, что употребляемый въ русскомъ языкѣ двусмысленно терминъ: существовать, въ нѣмецкомъ языкѣ имѣетъ два выраженія: Seyn и Daseyn, т. е., существовать вообще (чистое бытіе) и существовать какъ либо опредѣленно (квалифицированное бытіе). Гегель въ этомъ мѣстѣ говоритъ о существованіи какъ Daseyn. Примѣчаніе редактора.

[6]) Ср. § 50.

[7]) I. Логика, Т. II. — Энциклопедія, § 112 ss.

чается отъ него существенно. Феноменъ, или фактъ—это сущность, начало, законъ, по скольку онъ проявляется; феноменъ такъ мало отличается отъ сущности, что онъ напротивъ есть сущность сущности, т. е. что существенное свойство сущности состоитъ въ необходимости проявляться (φαίνεσθαι); свойство жизни — обнаруживаться; свойство начала — порождать свои послѣдствія, свойство закона — утверждаться въ феноменѣ. Являться, обнаруживаться, порождаться — въ этомъ состоитъ сущность жизни, и наоборотъ, факту существенно свойственно содержать въ себѣ сущность. Феноменъ безъ сущности — есть просто иллюзія.

Сущность, сравнительно съ явленіемъ, производитъ идею субстанціальнаго, пребывающаго, которое порождаетъ свою противоположность-идею случайнаго. Случайно то, что только является, но не истекаетъ изъ существа вещи. Но по скольку идея субстанціальнаго происходитъ въ умѣ лишь вслѣдствіе противоположенія, т. е., благодаря идеѣ случайнаго, и по сколько существенное, чтобы произойти, нуждается въ случайномъ, по столько случайное въ свою очередь становится существеннымъ, по стольку вѣрно то, что ни одно изъ понятій, чрезъ которыя проходитъ логическая мысль, не есть абсолютное и независимое отъ понятій сосѣднихъ. Исключая одно другое, они нуждаются одно въ другомъ, они взаимно вызываютъ и зарождаютъ другъ—друга.

Сущность, по скольку она утверждается въ серіи феноменовъ, устанавливаетъ вещь, предметъ. Вещь или предметъ есть совокупность фактовъ, связанныхъ между собою одной и той-же сущностью. Разсматриваемые въ ихъ отношеніи къ вещи, эти факты или феномены получаютъ названіе свойствъ. Подобно тому, какъ сущность безъ феномена есть абстракція, нигдѣ не существующая, подобно тому нѣтъ и вещи, существующей помимо своихъ свойствъ. Вещь есть то, что суть ея качества, а не что-либо другое Качества, это реальное содержимое, вещь—содержащее, форма, которую принимаетъ содержимое, но которая сама по себѣ безъ содержимаго—ничто. Отдѣлите вещь отъ ея существенныхъ свойствъ—и не останется ничего; вещь состоитъ изъ своихъ качествъ, а качества и суть сама вещь.

Разсматриваемая, какъ начало, производящее феномены, сущность получаетъ названіе силы или агента. Феноменъ, разсматриваемый, какъ послѣдствіе начала или дѣйствующаго закона, называется результатомъ, актомъ. Такъ какъ сила ничто иное, какъ собраніе феноменовъ, серія актовъ или результатовъ, разсматриваемыхъ въ ихъ тождествѣ, а актъ есть лишь сама дѣйствующая сила, по скольку она проявляется, то объяснять дѣйствіе (акцію) агентомъ—становится смѣшной тавтологіей (cur opium facit dormire? quia etc). Какова сущность, такова и форма, какова форма, каковъ агентъ, таковы и акты, каковы свойства, таково и проявленіе, каково дерево, таковы и его плоды.

Феноменъ, сказали мы, есть проявившаяся сущность, слѣдствіе есть начало въ дѣйствіи, свойства—есть сама вещь и наоборотъ. Это тождество

сущности и феномена, слѣдствія и начала, силы и ея проявленія, агента и акта, сущности и формы—устанавливаетъ новое понятіе—дѣятельности, прозводительности, дѣйствія, понятіе, которое есть синтезъ и резюме предшествующихъ понятій. Понятіе дѣятельности соотвѣтствуетъ въ логическомъ порядкѣ тому, что въ метафизическомъ называется природой [8]). Въ самомъ дѣлѣ дѣйствовать производить, творить — вотъ въ чемъ состоитъ природа. Всѣ сокровища, которыя заключаетъ ея плодоносное лоно, она проявляетъ, обнаруживаетъ, беретъ снова въ себя, чтобы ихъ опять выявить, чтобы вѣчно брать ихъ назадъ и выявлять подъ все болѣе и болѣе совершенными формами.

Дѣятельность — синонимъ дѣйствительности (Wirklichkeit). Дѣятельно на самомъ дѣлѣ лишь то, что реально, а реально лишь то, что дѣятельно [9]). Абсолютный покой нигдѣ не существуетъ и не есть реальность. Всякая реальность дѣятельна, всякая дѣятельность есть реальность и порождаетъ реальность, реализуетъ что нибудь. Сущность (жизнь) своей дѣятельностью не только утверждаетъ свою реальность, но реализуется потому, что она есть реальность только подъ условіемъ дѣйствія; дѣйствуя, она обнаруживается, сама себя производитъ, изъ простой возможности становится реальностью. Изъ идеи реальности вышла такимъ образомъ идея возможности, и реальность въ сравненіи съ возможностію становится необходимостью. Что реально, то необходимо дѣятельно, и внѣ дѣятельности нѣтъ сущности. Дѣятельность, реальность, необходимость—синонимы. Существо существуетъ въ силу и поскольку оно дѣйствуетъ и дѣйствуетъ оно въ силу и по сколько существуетъ.

Сущность или реальность, разсматриваемая какъ носящая въ себѣ необходимое начало дѣятельности, называется субстанціей. Субстанція есть то, что само себя опредѣляетъ, что носитъ въ самомъ себѣ начало своего существованія. Субстанція не есть субстратъ, находящійся подъ и подлѣ своихъ аттрибутовъ, но она есть собраніе, единство, живая совокупность аттрибутовъ. Такимъ образомъ исключаются изъ теологіи—идея Бога, существующаго внѣ вселенной, изъ психологіи—идея души, существующей независимо отъ фактовъ, составляющихъ я, изъ физики—идея, въ силу которой подъ матеріальными феноменами находится субстанція матеріи, отличная отъ этихъ феноменовъ, нѣчто непредѣленное и невыразимое — не имѣющее ни протяженія, ни цвѣта, ни формы, но которое тѣмъ не менѣе есть нѣчто матеріальное. Субстанція матеріи есть абстракція мысли, чистая химера, выдуманная дуализмомъ. Подъ матеріальными феноменами нѣтъ ничего матеріальнаго, что не было бы доступно научному наблюденію, рѣшительно ничего. Если поэтъ могъ сказать:

Нѣтъ смертнаго, извѣдавшаго глубину природы,
Хорошо и то, если онъ знаетъ ея роскошную одежду.

---

[8]) Вспомнимъ, что для Гегеля эти два порядка сливаются въ одинъ.

[9]) Изъ того, что съ панлогиитской точки зрѣнія реальное есть лишь одинъ разумъ (p. 498), Гегель вывелъ знаменитое положеніе: что дѣйствительно, то разумно.

то причиной этому оптическій обманъ, свойственный дуализму. Если никто изъ смертныхъ не проникалъ въ глубину природы, если намъ знакома лишь одна ея внѣшность, то это потому, что у матеріи нѣтъ этой глубины, потому что внѣшность матеріи и есть сама матерія, потому что сущность матеріи именно и состоитъ въ томъ, чтобы проявиться во внѣ, развернуться, не имѣть центра, внутренней жизни. (Das Wesen der Materie ist die Ausserlichkeit). Въ предполагаемыхъ глубинахъ природы нѣтъ ничего, чтобы не выявилось наружу, на ея поверхности нѣтъ ничего, чего бы не было также въ ея глубинѣ. Протяженная и непроницаемая на поверхности, она также протяженна и непроницаема въ своемъ послѣднемъ основаніи, протяженна и непроницаема въ самомъ своемъ существѣ [10]).

Субстанція какой нибудь вещи есть, слѣдовательно, совокупность ея аттрибутовъ и ихъ модификацій, но она не есть, какъ ее понимаетъ Спинозизмъ, чисто механическій аггрегатъ: она, напротивъ, представляетъ живое цѣлое, или скорѣе жизнь, движеніе бытія, которое постояно проявляется въ совокупности аттрибутовъ и ихъ модификацій. Далекая отъ того, чтобы быть мертвымъ субстратомъ, безразличной основой, она есть самое начало движенія и дѣятельности, которое обусловливаетъ существованіе. Она отождествляется такимъ образомъ съ самой дѣятельностью, съ необходимостью дѣйствовать, перейдти въ актъ, что, какъ мы видѣли, составляетъ сущность вещей.

По скольку аттрибуты не присоединяются механически къ субстанціи, но связаны съ нею органической связью, по столько субстанція есть причина своихъ аттрибутовъ, а аттрибуты-слѣдствія субстанціи. Тутъ опять мы имѣемъ не безразличныя между собою идеи, но собраніе неотдѣлимыхъ другъ отъ друга идей, Причина нераздѣльна отъ своего слѣдствія, слѣдствіе составляетъ неразрывное цѣлое съ производящей его причиной; оно имманентно ей, какъ душа тѣлу.

Если аттрибуты представляютъ субстанцію обнаружившуюся, объясненную, выразившуюся, то и слѣдствіе есть выполненная, объясненная, обнаружившаяся причина. Въ слѣдствіи нѣтъ ничего такого, что бы не было въ причинѣ, но и въ причинѣ нѣтъ ничего, чтобы не выразилось, не утвердилось, не реализовалось. Идея слѣдствія такъ мало отдѣлима отъ идеи причины, что всякое слѣдствіе есть въ свою очередь причина, а всякая причина въ свою очередь слѣдствіе предшествовавшей причины. Въ какой нибудь серіи причинъ и слѣдствій, A, B, C, D.... слѣдствіе B есть ничто иное какъ проявившаяся причина A, самоутверждающаяся какъ причина и становящаяся въ B причиной C, въ C причиной D и т. д.

---

[10]) Гегель цитируетъ здѣсь согласныя съ его мыслью слова Гете:

Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male.

Но этотъ рядъ не безконеченъ, какъ это полагаетъ формальная логика, это не progressus in infinitum, гдѣ всякое слѣдствіе порождаетъ новое слѣдствіе, не реагируя на породившую его причину. На самомъ дѣлѣ, слѣдствіе В есть не только причина С, но также причина и А. Въ самомъ дѣлѣ, А не было бы причиною, если бы не производило В, слѣдовательно, благодаря В, по причинѣ В, А становится причиною; слѣдовательно, В не только есть слѣдствіе, но и причина причины А. Слѣдствіе всегда, вслѣдствіе необходимой реакціи, есть причина своей причины; причина, въ свою очередь, всегда есть слѣдствіе своего слѣдствія. Дождь, напр. есть причина влажности, а влажность, въ свою очередь, есть причина дождя; или характеръ извѣстнаго народа зависитъ отъ формы его правленія, но и отъ характера народа зависитъ форма его правительства. Такимъ образомъ, если слѣдствіе не предопредѣлено фатальнымъ образомъ своею причиною, но реагируетъ въ свою очередь на эту причину, то рядъ причинъ и слѣдствій, которыя даетъ намъ природа вещей, не есть прямая линія, продолжающаяся въ безконечность, но линія, которая возвращается къ самой себѣ, къ точкѣ своего отправленія, т. е. кругъ. Рядъ въ видѣ прямой линіи есть неопредѣленная идея, которая вмѣстѣ съ своимъ объектомъ теряется по обѣ стороны въ туманной безграничности, кругъ, напротивъ есть опредѣленная конкретная идея, законченное цѣлое (absolutum).

Эта реакція слѣдствія на причину устанавливаетъ взаимодѣйствіе (Wechselwirkung). Начало взаимодѣйствія возвышаетъ важность слѣдствія и даетъ ему печать свободы, независимости, индивидуальности, которой оно совершенно лишено въ системѣ Спинозы. У Спинозы слѣдствіе роковымъ образомъ зависитъ отъ причины и не имѣетъ по отношенію къ ней ни тѣни независимости, индивидуальной мощи. Детерминизмъ Спинозы — глубокая ошибка: въ дѣйствительности, слѣдствіе есть слѣдствіе только съ извѣстной точки зрѣнія и детерминизовано только до извѣстной степени. Ни въ началѣ, ни въ срединѣ, ни въ концѣ ряда причинъ нѣтъ причины, отличной отъ всѣхъ остальныхъ, причины, которая была бы абсолютной во вредъ всѣмъ остальнымъ. Въ цѣпи причинъ абсолютное не находится нигдѣ въ опредѣленномъ мѣстѣ, оно находится въ совокупности индивидуальныхъ и относительныхъ причинъ. Слѣдовательно, эти причины не идутъ, подобно рабамъ, за тріумфальной колесницей первой причины, исключающей всякую другую причинность, причины, передъ лицемъ которой всѣ остальныя причины теряются въ ничтожествѣ, но каждая индивидуальная причина, до извѣстной степени, составляетъ часть абсолютнаго, каждая абсолютна относительно, ни одна не абсолютна вполнѣ, потому что индивидуальная абсолютная причинность предполагала бы детерминизмъ и уничтоженіе второстепенныхъ причинъ. Всякая причина есть слѣдствіе и всякое слѣдствіе есть причина. Другими словами, идея причины есть идея относительная, какъ и идея слѣдствія: абсолютное никогда не находится на одной сторонѣ, исключая всѣ другія; оно лежитъ въ цѣломъ,

въ совокупности; нѣтъ всемогущаго индивидуума, но есть совокупность болѣе или менѣе могущественныхъ существъ, и собраніе всѣхъ этихъ индивидуальныхъ могуществъ составляетъ всемогущество, т. е. всякое могущество, или чтобы сдѣлать мысль Гегеля еще болѣе ясною, — все, что существуетъ, какъ могущество и причинность.

III. *Субъективная, объективная и абсолютная цѣлость* [11]).

Внѣ совокупности, до сихъ поръ проявлявшіяся идеи не имѣютъ реальности. Качество, количество, сила, причина — все это ничто, если взять ихъ абстрактно отъ этого цѣлаго, въ которомъ они обнаруживаются. Въ природѣ ничто не существуетъ изолированно, ничто также въ области мысли не можетъ претендовать на абсолютную автономію, такъ какъ послѣдняя существуетъ лишь въ совокупности индивидуальныхъ понятій. Лишь въ цѣломъ свобода. Отсюда то и происходитъ непреодолимое стремленіе логической мысли къ все болѣе и болѣе совершенному синтезу своихъ элементовъ, отсюда ея постоянное движеніе къ идеѣ цѣлаго (Begriff) [12]) или вселенной.

Идея цѣлаго или вселенной удвоятся въ свою очередь. Съ одной стороны это-то идеальное цѣлое, та заключенная въ насъ вселенная, которую мы называемъ субъектомъ, понятіемъ *). А съ другой стороны она есть внѣшнее и объективное цѣлое, которое называется міромъ, вселенной.

Составные элементы идеи жизни, сущность, феноменъ и взаимодѣйствующая акція, находятся въ субъективномъ цѣломъ или понятіи подъ именемъ всеобщаго, частнаго, индивидуальнаго. Въ сужденіи, которое есть мысль или субъектъ въ дѣйствіи, всеобщее и индивидуальное, общее и частное кажутся различными и раздѣленными, но въ дѣйствительности сужденіе есть лишь утвержденіе ихъ тождества; когда я напр. говорю, что человѣкъ смертенъ, или что Иванъ смертенъ, я утверждаю, что частному существу (человѣку) принадлежитъ общее всѣмъ твореніямъ свойство — смертность, і что индивидуумъ Иванъ, въ свою очередь, отождествляется, какъ смертный со всей совокупностью твореній. Сужденіе, по скольку оно утверждаетъ тождество всеобщаго и индивидуальнаго, общаго и частнаго, противорѣчиво.

Разрѣшеніе противорѣчія находится въ умозаключеніи или силлогизмѣ. Всеобщее или общее понятіе является въ немъ въ видѣ большой посылки, индивидуальное—въ видѣ заключенія, а меньшая посылка, стоящая

---

[11]) Логика, Т. III. — Энциклопедія, § 160 ss.

[12]) Begriff въ языкѣ Гегеля есть синонимъ Inbegriff, цѣлаго, совокупности.

*) Читатель не долженъ забывать, что терминъ: понятіе, употребляется у Гегеля не въ обычномъ смыслѣ (не какъ мысленная абтракція, а какъ сущая о себѣ реальность).

Примѣчаніе редактора.

какъ соединительная черта между большей посылкой и заключеніемъ, объясняетъ ихъ тождество.

Субъективная вселенная или лучше мысль, будь это идея общая, частная или индивидуальная, или сужденіе, либо умозаключеніе, есть форма безъ основанія, содержащее безъ реальнаго содержимаго, т. е. противорѣчіе. Отсюда стремленіе мысли реализоваться, дать себѣ содержаніе, объективироваться. Мысль, какъ реальность противорѣчивая или еще не реализованная, называется цѣлью, конечной причиной. Цѣль существуетъ въ принципѣ, но не существуетъ, по скольку она не достигнута. Это противорѣчіе есть вѣчный источникъ жизни въ природѣ, прогресса въ исторіи. Мысль реализованная, объективированная, ставшая тѣлесной — это міръ, вселенная, объективная совокупность, или совокупность объектовъ. Общее, частное, индивидуальное объективируются поочередно въ механизмѣ (простое внѣшнее подлѣположеніе объектовъ), въ химизмѣ (взаимное проникновеніе объектовъ), въ организмѣ (совокупность — единство).

Однако мысль, которая уже не есть мысль, мысль, ставшая тѣломъ, опять есть нѣчто противорѣчивое. Какъ мысль не для того создана, чтобы оставаться пустою, но чтобы дать себѣ самой объективное содержимое, такъ и міръ, собраніе вещей, созданъ не для того, чтобы оставаться чуждымъ сознанію, но онъ существуетъ для сознанія, онъ предназначенъ къ тому, чтобы жить познаннымъ, мыслимымъ, понятымъ; мысль есть содержащее безъ содержимаго міръ — содержимое безъ содержащаго. Отсюда выходитъ, что субъективное познаніе и міръ, мысль и вселенная непреодолимымъ образомъ стремятся къ взаимному проникновенію и отождествленію. Эти двѣ вселенныя, изъ которыхъ одна находится въ насъ, другая внѣ насъ, соединяются въ абсолютной идеѣ, которая съ точки зрѣнія теоріи называется Истиной, а съ точки зрѣнія практики — Благомъ.

Эта Идея по преимуществу, высшій синтезъ и послѣднее слово развитія бытія, это есть субъектъ, обнимающій вселенную, это вселенная, ассимилированная и воспринятая субъектомъ, это субъектъ, отождествленный съ объектомъ, познающій себя въ субъектѣ; это абсолютное и окончательное существо и дальше нѣтъ ничего. Абсолютная Идея (разумъ) есть правда еще существо, но существо, ставшее на высшую точку могущества, существо совершенное.

Итакъ, быть — значитъ развиваться, становиться. Противорѣчіе, присущее бытію, есть начало развитія: быть, развернуться, войти въ себя (понять себя) — вотъ его неизмѣнный ритмъ; качество, количество, мѣра; сущность и феноменъ, субстанціальность и причинность, взаимодѣйствіе: субъективность, объективность, абсолютное — таковъ рядъ его станцій.

Зная это начало, этотъ ритмъ и эти станціи, мы знаемъ a priori порядокъ, которому слѣдуютъ въ своихъ твореніяхъ природа (развернувшійся разумъ) и духъ (разумъ, снова вошедшій въ себя).

II Философія природы [18])

I. *Неорганическая природа.*

Подобно воспроизводящей мысли человѣка, творческая мысль начинаетъ съ самаго абстрактнаго, неяснаго, неуловимаго, чтобы дойти посредствомъ длиннаго прогрессивнаго ряда къ самому конкретному, самому совершенному, законченному—къ человѣческому организму. Точка ея отправленія, основа и первое условіе ея эволюцій есть пространство.

Подобно бытію, стоящему во главѣ логики, пространство существуетъ и не существуетъ, есть и нѣчто и ничто. Это противорѣчіе и есть самое начало физическаго творенія, первоначальная пружина, приводящая его въ движеніе. Такимъ образомъ пространство становится матеріей. Путемъ движенія матерія раздѣляется на раздѣльныя единицы (Für sich sein) и становится звѣздной системой. Небесныя тѣла являются уже рудиментарными попытками индивидуальности, созданіе свѣтилъ есть первый шагъ природы на пути къ индивидуализаціи. Стремленіе къ индивидуальной жизни, проходящее черезъ всю природу въ видѣ безмѣрнаго желанія, проявляется въ формѣ тяготѣнія. Всеобщее тяготѣніе есть идеальное единство, изъ котораго исходятъ вещи, и къ которому онѣ стремятся, утверждаясь въ средѣ своего раздѣленія.

Первобытная и безформенная матерія, общая колыбель небесныхъ тѣлъ, соотвѣтствуетъ тому, что въ логикѣ называется неопредѣленнымъ бытіемъ. Распредѣленіе этой матеріи, ея организація въ мірѣ свѣтилъ соотвѣтствуетъ категоріямъ количества. Наконецъ, всеобщее тяготѣніе реализуетъ идею пропорціональности. Астрономическій космосъ есть родъ общества и уже осуществляетъ элементарнымъ образомъ тотъ идеалъ, къ которому стремится человѣческое общество. Но законы, управляющіе этимъ рудиментарнымъ состояніемъ, суть пока лишь законы механическіе; соотношеніе свѣтилъ между собою резюмируется въ законѣ тяготѣнія. Поэтому и наука, занимающаяся этой первоначальной фазой развитія вселенной, астрономія, разсматриваетъ болѣе размѣры свѣтилъ, ихъ разстоянія, ихъ внѣшнія соотношенія, нежели ихъ внутреннія свойства, ихъ составъ, ихъ физіологію.

II. *Химизмъ.*

Чтобы дать начало жизни, матерія дифференцируется химически; первоначальное ея единство смѣняется разнообразіемъ элементовъ, ихъ взаимо-

---

[18]) Энциклопедія, § 245 ss. — Въ изложеніи Философія природы мы обратимъ вниманіе на нѣкоторыя, впрочемъ неважныя измѣненія, которыя сдѣлала въ ней школа Гегеля.

дѣйствіемъ, внутренней работой противорѣчія и примиренія, разъединенія и сродства, поляризаціи и соединенія, что и составляетъ предметъ химіи.

Посредствомъ химизма природа приближается къ окончательной цѣли своихъ эволюцій Движеніе свѣтилъ затрогиваетъ лишь поверхность тѣлъ; химизмъ есть внутренняя трансформація, перемѣна не только мѣста, но и сущности; онъ подготовляетъ окончательную и совершенную трансформацію матеріи въ духъ, бытія въ сознаніе, необходимости въ свободу.

Тяготѣніе, — характеристическій феноменъ элементарной фазы исторіи міровъ, становится свѣтомъ, электричествомъ, теплотой. Правда, въ химическихъ метаформозахъ ничто еще не походитъ на индивидуальность, въ нихъ нѣтъ ничего постояннаго, опредѣленнаго, сосредоточеннаго; напротивъ, все здѣсь движеніе и трансформація, но въ этомъ рядѣ метаморфозъ мы видимъ то же, что и въ рядѣ причинъ и слѣдствій. Твореніе есть прикладная божественная логика; и, подобно тому, какъ въ логикѣ мы видѣли, что этотъ рядъ возвращается къ точкѣ своего отправленія и образуетъ кругъ или цѣлость, подобно тому и въ природѣ въ каждый данный моментъ мы видимъ химическій процессъ, возвращающійся къ точкѣ исхода, къ своему источнику и образующій тѣ совокупности, которыя мы называемъ организмами, живыми индивидуумами.

Созданіе индивидуума есть результатъ той же силы, которая вызвала къ жизни астрономическій космосъ изъ первобытной матеріи. Еслибы матерія была лишь матеріею, то она не могла бы стать началомъ космоса; еслибы вѣчное движеніе химическихъ трансформацій заключало только одни элементы и роковой законъ неопредѣленной метаморфозы, то изъ него не могло бы выйти постоянно возобновляющагося организма, но въ глубинѣ неорганической матеріи, лежитъ творческая идея, для которой она служитъ лишь оболочкой, подъ нею находится незримый архитекторъ, абсолютный Духъ, который потому только есть послѣднее слово вещей и вершина зданія вселенной, что онъ былъ уже ея началомъ и вѣчной причиной.

Если изъ самой ничтожной, самой абстрактной, самой безсильной реальности, матеріи, какимъ то непостижимымъ чудомъ развивается рядъ все болѣе и болѣе совершенныхъ твореній, то это потому, что по ту сторону матеріи отъ вѣка находится безконечный разумъ, который реализуетъ свое содержимое посредствомъ матеріи и ея эволюцій.

Чисто механическія теоріи матеріализма и дуалистическаго спиритуализма не могутъ объяснить тайны творенія міровъ. Каково бы ни было значеніе физическихъ силъ, онѣ суть лишь агенты жизни, а не самая жизнь. Въ основаніи феноменовъ, которые они производятъ, лежитъ высшая сила, безъ которой они сами не существовали бы. Эта то высшая и первоначальная сила устроила астрономическій міръ, распредѣлила звѣздныя группы и центры, урегулировала ихъ движенія; посредствомъ вторичной эволюціи она опредѣлила въ каждомъ небесномъ тѣлѣ въ частности—поляризацію химическихъ элементовъ и непрерывную метаморфозу субстанціи, она же про-

является и какъ начало индивидуаціи. Съ другой стороны, могущество, которое изъ звѣздной жизни выводитъ органическую жизнь, не есть — deus ex machina, отдѣленный пропастью отъ міра и входящій въ нее въ 3-й разъ, чтобы дать новое направленіе ходу вещей; это божественный Разумъ, творческая мысль, Идея, развертывающая изъ самой себя новую фазу, лишь только наступили условія этой новой фазы. Благодаря единству творческаго разума, въ развитій вещей не можетъ быть ни малѣйшаго пробѣла, ни малѣйшаго нарушенія непрерывности. Въ природѣ все—связь, сцѣпленіе, правильный процессъ. Метаморфизмъ—это усовершенствованный механизмъ; организмъ, выходящій изъ борьбы химическихъ элементовъ есть усовершенствованное свѣтило; животное, къ которому мы теперь обратимся,—есть усовершенствованное растеніе; это одна и таже Идея, которая развертывается въ восходящемъ рядѣ формъ, одна и таже жизнь, проходящая рядъ степеней отъ матеріи до духа.

3. *Органическій міръ.*

Въ силу закона непрерывности, который управляетъ природой, реакція, которая возвращается на саму себя и локализируетъ химизмъ, ни внезапна, ни насильственна. Она уже давно подготовлена. Какое нибудь небесное тѣло, напримѣръ земля, есть уже, какъ мы сказали, родъ индивидуальности, грубая попытка на пути къ тому совершенству, которое природа стремится осуществить. Въ этомъ смыслѣ можно говорить даже не въ поэтическомъ смыслѣ о душѣ небесныхъ тѣлъ и о душѣ земли. Земля, какъ громадная первобытная и типическая клѣтка имѣетъ свое ядро, свою капилярную систему и свою оболочку, земную кору. Жизнь земли имѣетъ свои перипетіи, свои перевороты, свою исторію, и если земной организмъ становится тѣмъ трупомъ, анатомированіемъ котораго занимается теперь наука геологіи, если первобытная жизнь земнаго шара мало по малу исчезаетъ, то все это происходитъ съ тѣмъ, чтобы стать неиссякаемымъ источникомъ новой и болѣе совершенной жизни, жизни истинно организованной и индивидуализованной. Изъ пепла земнаго организма возникаетъ царство растительное, растеніе, обладающее свойствомъ собирать неорганическую матерію, ассимилировать ее посредствомъ всасыванія, растеніе, дышащее и размножающееся.

Растеніе есть индивидуумъ, но индивидуумъ несовершенный, т. е. оно еще не представляетъ нераздѣльной совокупности. Оно есть родъ ассоціаціи или конфедераціи, члены которой въ свою очередь являются болѣе или менѣе автономными индивидуумами; автономность членовъ такъ велика, что каждая вѣтвь есть независимый индивидуумъ, полное дерево; верхушка можетъ стать корнемъ, корень верхушкой; каждый растительный индивидуумъ представляетъ націю, каждое дерево настоящій лѣсъ; черенокъ есть ничто иное, какъ примѣненіе того начала, что растеніе, не будучи индивидуумомъ

въ настоящемъ смыслѣ слова, есть только ассоціація индивидуумовъ, соединенныхъ не связью единства, а связью общинности.

Индивидуальность вполнѣ осуществляется только въ животномъ царствѣ. Тѣло или животный организмъ представляетъ дѣйствительно одну нераздѣльную совокупность, части которой суть дѣйствительно члены, т. е. рабы центральнаго единства. Животное утверждаетъ свою индивидуальность, непрестанно ассимилируя, дыша, свободно двигаясь. Оно одарено чувствительностью, внутренней теплотой и голосомъ, что касается самыхъ совершенныхъ его представителей, однако и здѣсь еще существуютъ незамѣтные переходы. Мы видѣли, что неорганическое царство сближается съ царствомъ растительнымъ при посредствѣ звѣздныхъ индивидуальностей и кристалловъ; царство растительное переходитъ въ царство животное въ рядѣ зоофитовъ. Полипъ есть еще растеніе, у котораго опытный наблюдатель находитъ первые симптомы животной жизни; онъ еще настолько представляетъ растеніе, что существуетъ, подобно растенію, только въ видѣ конфедераціи или ассоціаціи; индивидуумы, составляющіе полипнякъ, какъ и индивидуумы растенія, совершенно похожи другъ на друга, представляютъ съ одной стороны индивидуумы, съ другой лишены индивидуальности, лишены свободы, независимости отъ той почвы, которую они строятъ сообща, подчиняясь роковому закону. Червякъ, ползающій по землѣ, имѣющій уже относительную независимость, которой не знаетъ растительное царство, представляетъ еще, несмотря на свои преимущества, только ассоціацію тождественныхъ индивидуумовъ; онъ есть только растеніе, уже порвавшее пуповную связь, которая прикрѣпляла его къ матери-землѣ, чтобы жить собственной жизнью, но на счетъ той земли, которая его произвела.

Однако, начиная съ червяка и зоофита, животныя свойства постепенно развиваются. Одна и таже идея, одинъ и тотъ же основной планъ, но все совершеннѣе исполненный, проходитъ черезъ ряды раковидныхъ, насѣкомыхъ, рыбъ, земноводныхъ, птицъ, китообразныхъ, позвоночныхъ. Наконецъ въ человѣческомъ организмѣ, самомъ совершенномъ изъ животныхъ созданій, творческая идея находитъ условія для своего осуществленія въ наиболѣе чистомъ видѣ. Здѣсь она останавливается. Въ матеріальномъ мірѣ она не производитъ ничего болѣе совершеннаго, болѣе тонкаго, болѣе законченнаго, чѣмъ человѣческій организмъ. Но это только въ мірѣ матеріальномъ, сказали мы, ибо творческая идея, нисколько не истощившаяся въ созданіи человѣка, развертываетъ самыя драгоцѣнныя свои сокровища въ человѣчествѣ, и развитіе въ собственномъ смыслѣ, т. е., исторія, начинается только съ рожденіемъ духа.

Органическій міръ осуществляетъ идею живой и солидарной совокупности и изображаетъ абсолютное, такъ что каждый индивидуумъ въ природѣ есть маленькое абсолютное и считаетъ себя таковымъ. Самое послѣднее изъ органическихъ существъ властвуетъ надъ неорганической природой, добываетъ себѣ изъ химическихъ элементовъ, организованныхъ или

неорганизованныхъ, средства къ существованію, проникается ими, такъ сказать, поглощаетъ ихъ, но оно, въ свою очередь, становится жертвой болѣе могущественнаго существа, которое поглощаетъ его. Смерть, общая участь всѣхъ организованныхъ существъ, есть наказаніе ихъ эгоизма и вѣчное доказательство безсилія матеріи осуществить абсолютное во всей его полнотѣ; возвращая индивидуальное въ общее, она напоминаетъ намъ, что міръ единъ, что всѣ его части солидарны, что наша индивидуальность, подобная величайшему небесному тѣлу и малѣйшей травкѣ, составляетъ часть механизма божественной логики.

III. Философія духа.

1. *Субъективный духъ или индивидуумъ* [14]).

Появленіе духовнаго существа въ нѣдрахъ природы вовсе не внезапно и непредвидѣнно. Жизнь вырабатывается и утончается черезъ рядъ прогрессивныхъ организмовъ, чтобы достигнуть моральной жизни. Природа нѣкоторымъ образомъ ищетъ и производитъ человѣка въ серіи растеній, въ животныхъ видахъ, и она тотчасъ же производитъ его, лишь только осуществила необходимыя для человѣческаго существованія условія. По мѣрѣ того, какъ улучшаются условія для существованія животныхъ организмовъ, очищается атмосфера, твердая земля выдвигается и расширяется, — животныя функціи начинаютъ отдѣляться другъ отъ друга, органы дифференцируются, формы обрисовываются; растительныя породы усложняются и получаютъ разнообразіе; виды животныхъ увеличиваются, проявляютъ разнообразныя свойства, инстинкты, направленіе; ощущеніе, перцепція, память, предвозвѣстники разума, постепенно проявляются. Мало по малу слѣпая сила становится силой сознательной. Наконецъ заря уступаетъ мѣсто дню, солнце разума восходитъ надъ міромъ: появляется человѣкъ.

Сынъ природы, онъ предназначенъ къ тому, чтобы стать ея царемъ. Онъ обладаетъ только ему одному свойственнымъ могуществомъ, могуществомъ измѣнять, которое онъ проявляетъ въ низшихъ царствахъ и въ самомъ себѣ. Онъ одинъ видоизмѣняетъ природу, другія существа и самоусовершенствуется при помощи собственныхъ силъ. Животное самосохраняется и воспроизводится; человѣкъ самосохраняется, воспроизводится и прогрессируетъ, имѣя передъ собой идеалы: благо, прекрасное, истинное. Однимъ словомъ, человѣкъ есть духъ, т. е. сознаніе и свобода.

Но, вышедши изъ горнила природы, человѣкъ только въ принципѣ таковъ. Духъ, какъ и природа, подчиненъ закону развитія. Сознаніе и свобода не существуютъ, слѣдовательно, въ колыбели индивидуума и въ колыбели рода. Родъ, какъ и индивидуумъ появляется въ состояніи дѣтства. Но

---

14) Энциклопедія, § 387 сл.

дѣтство есть состояніе противорѣчія, это сознаніе еще безсознательное, свобода еще въ рабствѣ. Человѣкъ дитя есть еще существо безличное, пассивное проявленіе общей жизни, слѣпой органъ всемогущаго инстинкта. Чтобы стать настоящимъ человѣкомъ, онъ долженъ подняться изъ того состоянія невинности, въ которомъ роковымъ образомъ пребываютъ растеніе и животное, онъ долженъ постепенно высвободиться изъ объятій природы, долженъ сознать свою независимость, свою духовность, самаго себя. Съ этого момента начинается новое развитіе жизни природы, получившей сознаніе, развитіе разума, нравственности, свободы въ индивидуумѣ и въ человѣческомъ обществѣ, исторія политическая, литературная, религіозная, научная.

Индивидуумъ, въ природномъ состояніи, подчиненъ слѣпому инстинкту, животнымъ страстямъ и тому эгоизму, который составляетъ отличительную черту животной жизни. Но, по мѣрѣ развитія разума, онъ признаетъ въ другихъ индивидуумахъ себѣ равныхъ, т. е. духовныя существа. Онъ признаетъ, что разумъ и свобода, однимъ словомъ, духъ не есть лишь его исключительное свойство, но что онъ существуетъ, въ разныхъ степеняхъ, во всей совокупности индивидуумовъ его рода. Онъ признаетъ духовность себѣ подобныхъ и преклоняется предъ нею, какъ предъ закономъ, который онъ долженъ уважать. Такъ какъ духъ, который онъ находитъ внѣ себя, есть синонимъ разума и свободы, то, преклоняясь предъ разумомъ и себѣ подобными, онъ преклоняется передъ ихъ свободой. Духъ субъективный, индивидуумъ, онъ сознаетъ себя свободнымъ; ибо сознавать себя духомъ значитъ сознавать себя свободнымъ; но онъ сознаетъ, что подобный ему, какъ духъ, свободенъ, подобно ему. Лишь только онъ становится способнымъ разсуждать, онъ тотчасъ понимаетъ, что его индивидуальная свобода ограничена свободой ему подобныхъ. Неограниченная свобода принадлежитъ лишь совокупности различныхъ существъ, роду, человѣку въ общемъ смыслѣ; индивидууму принадлежитъ лишь болѣе или менѣе значительная часть общей свободы, свобода относительная. Слѣдовательно, если слова духъ и свобода суть синонимы, то нельзя того же сказать о выраженіяхъ субъективный духъ и абсолютная свобода. Свобода есть общее всѣмъ благо; поэтому индивидуумъ не можетъ претендовать на исключительное ея обладаніе, не входя въ противорѣчіе съ самой природой вещей. Фактъ свободы мнѣ подобнаго существа становится закономъ, уздой, ограниченіемъ моей собственной свободы. Свобода всѣхъ есть законъ, исходящій изъ духовности всѣхъ; эту силу, стоящую надъ субъектомъ, Гегель называетъ объективнымъ духомъ.

2. *Объективный духъ или общество* [15]).

То, что въ естественномъ состояніи проявлялось какъ слѣпой инстинктъ, инстинктъ продолженія вида, инстинктъ мщенія, продолжаетъ проявляться,

[15]) Энциклопедія. § 482. сл.

но видоизмѣняетъ форму. Оно является теперь въ формѣ брака, законнаго возмездія, въ видѣ инстинкта, урегулированнаго, дисциплинированнаго, облагороженнаго закономъ.

Духъ объективный, т. е. духовная природа или свобода всѣхъ, признанная и принятая индивидуумомъ, проявляется прежде всего въ формѣ права. Право есть гарантія свободы всѣхъ посредствомъ ограниченія свободы всѣхъ, ограниченіе свободы каждаго посредствомъ свободы всѣхъ, или наконецъ, свобода, признанная всѣми и для всѣхъ.

Признанный свободнымъ индивидуумъ есть личность. Свободная индивидуальность устанавливаетъ личность. Но индивидуальная свобода, если она не можетъ себя установить и осуществить, есть лишь абстракція и пустое слово; поэтому ей необходимы орудія, средства, почва, среда, гдѣбы она могла развиваться. Необходимое для индивидуума средство, чтобы осуществить и проявить свою личность, есть собственность. Каждая легальная личность, вслѣдствіе самаго факта свободной дѣятельности, обладаетъ правомъ владѣть, а слѣдовательно, и правомъ отчуждать свою собственность. Это отчужденіе происходитъ подъ видомъ договора. Слѣдовательно, договоръ есть государство въ зародышѣ.

Право проявляется въ полнотѣ своего могущества только тогда, когда индивидуальный капризъ вступаетъ съ нимъ въ столкновеніе, когда произвольная и нераціональная воля человѣческаго субъекта входитъ въ столкновеніе съ общей или легальной волей (объективнымъ духомъ). Изъ столкновенія между индивидуальной волей и волей легальной рождается проступокъ (injuria, т. е. безправіе, отрицаніе права). Проступокъ и преступленіе на время отрицаютъ право. Но, несмотря на то, что индивидуумъ его уничтожаетъ, оно тѣмъ не менѣе считается правомъ, волею всѣхъ. Право, подобно на мгновеніе сжатой пружинѣ, тотчасъ же выпрямляется; отрицаніе права въ свою очередь отрицается, уничтожается; право и легальное равновѣсіе возстановляются подъ видомъ наказуемости. Слѣдовательно, несправедливость, проступокъ, преступленіе служатъ только къ тому, чтобы ярче выставить могущество справедливости и доказать, что разумъ и право стоятъ выше каприза и произвола индивидуумовъ. Наказаніе, которое налагаетъ законъ, не есть наказаніе въ смыслѣ исправленія, но справедливое воздаяніе. Оно есть не средство, а цѣль. Это право, отыскавшее свое право, правосудіе получившее правосудіе. Правосудіе отправляется для самого себя, а не для чего нибудь инаго. Наказуемый есть орудіе правосудія, непроизвольный органъ для его прославленія. Исправленіе индивидуума стоитъ здѣсь на второмъ планѣ. Существенное въ наказаніи, его цѣль и назначеніе есть торжество идеи, возстановленіе нарушеннаго индивидуумомъ принципа, и пусть лучше погибнетъ міръ, чѣмъ справедливость.

Изъ этихъ соображеній вытекаетъ, что смертная казнь совершенно справедлива и должна существовать. Много исправите вы виновнаго, убивши его, возразятъ на это! Это возраженіе, которое слишкомъ часто повторяютъ

въ наше время, основано, по мнѣнію Гегеля, на ложной идеѣ о законномъ возмездіи, цѣль котораго есть не наказаніе индивидуума, но торжественное утвержденіе неизмѣннаго и священнаго принципа. Поэтому смертная казнь не должна уступать ложной сантиментальности.

Въ этомъ положеніи справедливо только то, что юридическая точка зрѣнія одностороння, исключительна. Въ самомъ дѣлѣ, для права важенъ только законъ и его исполненіе, оно нисколько не обращаетъ вниманія на внутреннее побужденіе, лежащее въ основаніи законнаго акта. Но индивидуумъ можетъ въ точности сообразоваться съ предписаніями закона, онъ можетъ быть совершенно честнымъ въ своей внѣшней жизни безъ того, чтобы всеобщая воля стала его собственной волей и истиннымъ побужденіемъ его поступковъ. Итакъ, въ сферѣ права и законности, несмотря на видимое соотвѣтствіе, существуетъ скрытый, но весьма реальный антагонизмъ между субъективнымъ и объективнымъ духомъ.

Этотъ антагонизмъ долженъ исчезнуть, внѣшняя и безличная воля, которая именуется закономъ, правомъ, справедливостью, должна стать личной волей индивидуума, внутреннимъ закономъ его поступковъ. Законъ долженъ напечатлѣться въ сердцахъ, честность должна стать нравственностью. Необходимо, выражаясь языкомъ Гегеля, чтобы объективный духъ сталъ субъектомъ.

Нравственность есть сердечная легальность, законъ, отождествившійся съ личностью индивидуума. Въ нравственной сферѣ законъ становится нравственнымъ закономъ, совѣстью, идеей блага. Нравственность изслѣдуетъ не только актъ, какъ таковой, но и намѣреніе, вызвавшее его. Если закономѣрный порядокъ управляетъ матеріальными сторонами жизни, не затрогивая сердца и совѣсти индивидуума, если онъ даетъ волѣ извѣстное направленіе, не сообщая ей цѣли болѣе возвышенной, нежели матеріальный интересъ, то нравственность ставитъ индивидууму болѣе высокія цѣли: она подчиняетъ матеріальный интересъ интересу высшаго порядка, подчиняетъ пользу благу.

Нравственность осуществляется въ цѣломъ рядѣ установленій, цѣль которыхъ объединить индивидуальныя воли въ общемъ служеніи идеѣ блага.

Основное нравственное установленіе, базисъ всѣхъ прочихъ, есть бракъ, семья. На этомъ установленіи построено гражданское общество и государство. Государство не можетъ существовать безъ семьи. Отсюда слѣдуетъ, что бракъ есть священный долгъ. Поэтому онъ никогда не долженъ быть результатомъ сентиментальнаго увлеченія. Хотя любовь и представляетъ могущественнаго двигателя при заключеніи супружескаго союза, но первой и главной основой для него должно быть чувство долга и разума. Бракъ только тогда представляетъ нравственный актъ, когда онъ совершается въ виду общества и государства.

Бракъ, заключаемый помимо разума и чувства долга, равняется почти конкубинату. Съ этой то точки зрѣнія слѣдуетъ разсматривать и вопросъ о

разводѣ. Разводъ могъ бы быть оправдываемъ лишь въ томъ случаѣ, еслибы брачное соединеніе было исключительно дѣломъ склонности. Раціональная нравственность осуждаетъ его въ принципѣ и допускаетъ его на практикѣ только въ исключительныхъ случаяхъ, предусмотрѣнныхъ закономъ. Святость брака и честь корпорацій составляютъ необходимыя основы общества и государства, источникъ благоденствія народовъ. Проституція и личный эгоизмъ неизбѣжно приводятъ къ дезорганизаціи и упадку.

Индивидуумъ. порождаетъ индивидуумъ, семья пораждаетъ семью, а изъ семьи выростаетъ гражданское общество.

Гражданское общество еще не составляетъ государства. Его цѣль — охрана матеріальныхъ и нравственныхъ интересовъ индивидуума. Отсюда проистекаетъ тотъ эгоистичный, утилитарный и буржуазный духъ, который господствуетъ въ маленькихъ странахъ, гдѣ гражданское общество и государство еще слиты.

Этотъ партикуляризмъ исчезаетъ вмѣстѣ съ образованіемъ большихъ унитарныхъ государствъ. Государство отличается отъ гражданскаго общества тѣмъ, что оно преслѣдуетъ не исключительно благо индивидуумовъ, но стремится къ осуществленію идеи, изъ за которой оно готово, если нужно, принесть въ жертву частныя интересы. Буржуазный эгоизмъ, который господствуетъ въ гражданскомъ обществѣ, находитъ здѣсь противовѣсъ, поправку, наказаніе. Политическое государство съ его возвышенными и идеальными стремленіями, великими и плодотворными цѣлями, есть господство идеи надъ эгоизмомъ, торжество объективнаго разума. Оно представляетъ ту цѣль, для которой семья и гражданское общество являются средствами. Поэтому частные интересы племени и города должны уступить великимъ интересамъ отечества. Государство представляетъ существеннымъ образомъ сферу идеи и всеобщаго и не можетъ, слѣдовательно, допускать эгоистическихъ оппозицій.

Республика, по мнѣнію Гегеля, вовсе не есть самая совершенная форма правленія. Она, какъ основанная на смѣшеніи гражданскаго общества и государства, преувеличиваетъ значеніе и роль индивидуума. Республики обыкновенно переходятъ въ крайнюю противуположность, въ абсолютизмъ потому именно, что онѣ приносятъ въ жертву капризамъ индивидуума, семьи или касты идею. Диктатура, къ которой пришли всѣ республики древности, необходимая критика, осужденіе верховнымъ разумомъ основнаго недостатка республиканской формы, демократической или аристократической: исключительнаго индивидуализма.

Нормальная политическая форма есть монархія: дѣйствительно, только въ свободномъ дѣйствіи единоличнаго главы находитъ себѣ адэкватное выраженіе идея, представляемая государствомъ. Государство есть абстракція до тѣхъ поръ, пока оно не олицетворяется въ монархѣ, вмѣстилищѣ его могущества, его политическихъ традицій, той идеи, которую оно призвано осуществить. Глава государства — это государство, ставшее человѣкомъ, безлич-

ный разумъ, ставшій разумомъ личнымъ, общая воля, ставшая волей личной. Въ этомъ, по мнѣнію Гегеля, истинный смыслъ девиза Лудовика XIV: Государство, это я. Государство есть общій разумъ, которымъ должны проникнуться индивидуумы, высшее могущество, которому они должны подчиняться и, говоря о государствѣ, мы говоримъ eo ipso о главѣ государства Ложные либералы съ ихъ систематической оппозиціей, жалкой критикой, безпрестанными нападками, узкими понятіями, прозаическимъ утилитаризмомъ забываютъ, что необходимо, естественно и соотвѣтствуетъ вѣчному порядку, чтобы въ виду великихъ интересовъ государства, олицетвореннаго въ государѣ, индивидуумъ принесъ въ жертву свои частные воззрѣнія и приватные интересы [16]).

Если симпатіи Гегеля лежатъ не на сторонѣ политическаго либерализма, то за то къ національному либерализму и принципу національности онъ относится совсѣмъ иначе. Съ утилитарной точки зрѣнія гражданскаго общества можетъ существовать, въ крайнемъ случаѣ, соединеніе или конфедерація между разнородными элементами. Примѣромъ этому служитъ Швейцарія. Но, говоря о государствѣ, мы говоримъ о національности, а національность есть единство языка, религіи, нравовъ, идей. Слѣдовательно, включать въ извѣстное государство національность, существенно чуждую той національности, съ которой она должна слиться, и держать эту національность подъ ненавистнымъ ярмомъ значитъ быть виновнымъ въ противоестественномъ преступленіи, и въ этомъ случаѣ, только въ этомъ случаѣ, оппозиція, даже возстаніе является законнымъ. Чтобы жить съ извѣстнымъ государствомъ въ политической общности, нужно имѣть съ нимъ общность идей.

Но здѣсь необходимо сдѣлать различіе. Поглощеніе одной національности другою является только тогда преступленіемъ, оправдывающимъ возстаніе, когда послѣдняя національность представляетъ идею столь же великую, столь же плодотворную, столь же живучую, какъ и идея, представляемая чуждымъ завоевателемъ. Есть національности окончательно испорченныя и изжившіяся; не представляя никакой идеи и потерявъ всякій raison d'être, онѣ неизбѣжно обречены на поглощеніе другими Нѣкоторое время онѣ еще конвульсивно трепещутъ подъ давленіемъ торжествующей національности, но эти спазмы только послѣдніе признаки уходящей жизни.

Несмотря на противорѣчивую видимость, побѣду одерживаетъ всегда наиболѣе могучая нація, государство, представляющее наиболѣе живучую идею. Исторія представляетъ постоянную борьбу между государствами отжившими и государствами нарождающимися. Среди этихъ пораженій и побѣдъ Идея государства (идеальное государство) все болѣе и болѣе развивается, утверждается и осуществляется. Дѣйствительныя или историческія государства представляютъ только эфемерную одежду, которой она прикрывается и

---

[16]) Ср. § 62. конецъ.

которую она сбрасываетъ, лишь только она износилась отъ времени, для того, чтобы принять болѣе совершенную форму. Такъ какъ абсолютное, безконечное, идеальное никогда не ограничено какимъ либо отдѣльнымъ существованіемъ, а заключается всегда въ совокупности, то нельзя сказать, что идеальное государство находится здѣсь или тамъ, но слѣдуетъ признать, что оно находится вездѣ и нигдѣ: вездѣ, ибо оно стремится осуществиться въ историческихъ государствахъ; нигдѣ — ибо какъ идеальное, оно представляетъ задачу для будущаго. Исторія есть прогрессивное разрѣшеніе великой политической задачи — постепеннаго созданія идеальнаго государства. Каждый народъ участвуетъ въ его созиданіи, но каждый народъ носитъ въ себѣ органическій порокъ, въ силу котораго онъ начинаетъ противодѣйствовать идеѣ, и который приводитъ его къ гибели. Каждое государство представляетъ политическій идеалъ какой нибудь стороной, но ни одно не выражаетъ его во всей полнотѣ, а потому ни одно и не безсмертно. Подобно логическимъ понятіямъ, изъ которыхъ каждое уступаетъ болѣе значительному, и въ силу того же закона, одни народы уступаютъ мѣсто другимъ и передаютъ другъ другу изъ вѣка въ вѣкъ политическую идею, которую они представляли, цивилизацію, которую они воспитали, обогатили, развили, усовершенствовали.

Эта передача цивилизаціи отъ одного народа другому составляетъ логику или діалектику исторіи, и это выраженіе не просто символъ: логика есть раскрытіе разума въ индивидуальной мысли; логика исторіи есть развитіе того же самаго разума на міровой сценѣ. Это одно и то же начало, развивающееся въ разныхъ средахъ, но по тождественному закону. Въ чистой логикѣ абстрактныя идеи постоянно появляются и исчезаютъ въ области мысли, продолжая свое существованіе въ болѣе обширныхъ и конкретныхъ идеяхъ.

Въ логикѣ природы идеи, принявшія образъ, матеріальные организмы смѣняютъ другъ друга въ восходящемъ рядѣ формъ, осуществляя все совершеннѣе и совершеннѣе идеальный типъ физическихъ созданій. Въ логикѣ исторіи тѣже идеи, воплотившіяся въ народахъ, невидимо ткутъ ткань человѣческихъ судебъ. Пробѣгаютъ ли идеи передъ духовнымъ взглядомъ мыслителя, смѣняются ли онѣ въ тѣлесныхъ формахъ или проявляются въ историческихъ націяхъ, онѣ всегда однѣ и тѣже и всегда и вездѣ проявляются въ томъ же порядкѣ, въ тойже связи. Разумъ, т. е. система вѣчныхъ идей, есть сущность всѣхъ вещей; онъ также точно составляетъ субстанцію исторіи, какъ и двигателя въ природѣ. Исторія, какъ и природа, имъ запечатлѣна, проникнута, наполнена; поверхностному историку представляются государства, которыя рождаются, процвѣтаютъ, погибаютъ; народы, которые борются, арміи, которыя другъ друга истребляютъ, но за этими націями и ихъ арміями находятся тѣ начала, которыя онѣ представляютъ, за укрѣпленіями и баттареями скрываются борющіяся между собою идеи.

Съ войною будетъ тоже, что со смертной казнью. Она видоизмѣнится.

Уже теперь военное искусство и цивилизація работаютъ вмѣстѣ надъ смягченіемъ ея варварскихъ пріемовъ. Но въ смягченномъ и измѣненномъ видѣ она будетъ продолжать существовать, какъ одно изъ необходимыхъ средствъ развитія политической идеи. Нашему вѣку принадлежитъ честь выработки яснаго взгляда на войну, въ которой видятъ не временное удовлетвореніе каприза властелина, а кризисъ, неизбѣжный въ развитіи идеи. Настоящая, законная, необходимая война—это война изъ за идеи, война, служащая разуму, что составляетъ особенность девятнадцатаго вѣка. Это не значитъ, чтобы въ древности и въ средніе вѣка не сражались изъ за идей, но тогда не было еще сознанія моральной сущности войны. Идеи сталкивались прежде подобно слѣпымъ силамъ; современное человѣчество сознаетъ причину, изъ за которой оно проливаетъ кровь. Прежде воевали животныя страсти, теперь борются ясно формулированныя начала.

Въ рядѣ народовъ побѣжденныхъ и побѣдившихъ (въ свою очередь затѣмъ побѣжденныхъ) восторжествовавшій народъ лучше побѣжденныхъ, побѣдившее государство истиннѣе, оно болѣе приближается къ идеальному государству, нежели государство побѣжденное. Доказательствомъ этому служитъ самое его торжество. Его побѣда есть осужденіе начала, представляемаго побѣжденными, судъ Божій. Съ этой точки зрѣнія исторія представляется намъ какъ рядъ божественныхъ возмездій, неизбѣжно поражающихъ все конечное, исключительное, несовершенное, подобно вѣчному dies irae, котораго не можетъ избѣгнуть ничто земное.

Во всѣ времена существовалъ всегда народъ, въ которомъ человѣческій духъ воплощался совершеннѣе, нежели въ прочихъ, народъ, идущій во главѣ общей цивилизаціи. Такимъ образомъ Богъ исторіи постепенно избиралъ Египтянъ, Ассирійцевъ, Грековъ, Римлянъ, Французовъ, эти могущественныя національности, стоящія по очереди на вершинѣ исторической славы, подобно архангеламъ, окружающимъ тронъ Вѣчнаго: окружая безконечный Духъ, храмъ котораго представляетъ исторія, духъ Грековъ, Римлянъ, духъ Французовъ являются поочередно привиллегированными органами его желаній и составляютъ въ его тріумфальномъ шествіи по вселенной родъ почетной стражи, свидѣтелей его могущества Въ трехъ великихъ эпохахъ историческаго развитія мы находимъ три фазы всякаго нормальнаго развитія: бытіе, раскрытіе, возвратъ къ себѣ.

Въ монархіяхъ древняго востока государство, олицетворенное во властелинѣ, господствуетъ надъ индивидуальной жизнью, едва не задавляя ее. Подданные безслѣдно исчезаютъ въ томъ великомъ существѣ, представителемъ и воплощеніемъ котораго является земной властелинъ. Дитя востока склоняется съ обожаніемъ у ногъ деспота. Подобно океану, который не заботится о волнахъ, играющихъ на его поверхности, не нуждается въ нихъ для своего существованія, азіатское государство равнодушно, неумолимо, жестоко: индивидуумъ для него не существуетъ; оно игнорируетъ его, подавляетъ его.

Въ греческихъ государствахъ индивидуумъ возстаетъ противъ восточнаго деспотизма, политическая жизнь съ ея плодотворной борьбой смѣняетъ безплодную неподвижность азіатскихъ государствъ, абсолютная монархія уступаетъ мѣсто республикѣ. Индивидуумы являются для нея уже не модусами безконечной субстанціи, которые для нея безразличны, но неотдѣлимыми частями цѣлаго; цѣлое, Государство существуетъ только ими, индивидуумы сознаютъ свое значеніе и важность ихъ кооперацій для государства. Классическія Государства существуютъ до тѣхъ поръ, пока сохраняется равновѣсіе между индивидуальнымъ элементомъ и государствомъ, между свободой и авторитетомъ; они клонятся къ упадку съ того момента, какъ демагогическое правленіе ставитъ на мѣсто Государства и его интересовъ эгоистическіе виды индивидуальнаго честолюбія. Реакція неумолима. Орудіе этой реакціи, деспотизмъ цезарей силой приводитъ мятежнаго индивидуума къ послушанію, подчиняетъ себѣ обитаемую землю, сбиваетъ въ одну общую кучу самыя противоположныя національности и дѣлаетъ изъ нихъ массу инертную, лишенную инціативы, индивидуальности, силы сопротивленія. Чѣмъ болѣе мы видимъ въ Римѣ признанія и гарантіи личной свободы закономъ въ области гражданскихъ отношеній, тѣмъ болѣе видимъ въ индивидуумѣ раба съ точки зрѣнія политической, раба, безапелляціонно прикованнаго къ интересамъ государства (res publica).

Равновѣсіе между Государствомъ и индивидуумомъ мало по малу возстановляется въ средніе вѣка и въ наше время, благодаря вліянію христіанства и смѣшенію расъ южныхъ съ германскими. Политическая форма, вышедшая изъ кризиса, поглотившаго классическій міръ, есть монархія. Королевская власть, сначала деспотическая, затѣмъ все болѣе и болѣе ограничиваемая феодальной реакціей, восторжествовала наконецъ надъ послѣдней, проникласъ демократическимъ элементомъ и установила монархію, основанную на народной волѣ, наиболѣе раціональную изъ всѣхъ формъ правленія. Подъ сѣнью современной монархіи индивидуумъ можетъ совершенно свободно развиваться, безъ ущерба національной идеѣ, представляемой и осуществляемой главою государства.

Абсолютный духъ или геній человѣчества [17]).

Какъ ни удивительно моральное зданіе, называемое государствомъ, однако оно, даже въ наиболѣе совершенной формѣ, не представляетъ самой возвышенной сферы движенія духа; какъ ни богата страстью и разумностью современная политическая жизнь, она еще не составляетъ послѣдняго слова духовной дѣятельности. Духъ стремится еще выше. Свобода есть его сущность, независимость—его жизнь, элементъ, безъ котораго онъ не можетъ

---

[17]) Энциклопедія, § 553 сл. Ср. спеціальные труды по эстетикѣ, философіи религіи и исторіи философіи.

обойтись. Духъ и свобода—синонимы. Но, несмотря на всѣ противныя убѣжденія политическаго либерализма, даже самое совершенное государство неспособно дать духу той свободы, къ которой онъ стремится, какъ птица въ клѣткѣ. Государство, будь это республика, конституціонная монархія или монархія абсолютная, аристократія или демократія, есть всегда государство, могущество внѣшнее, вооруженное, укрѣпленное, защищенное, родъ крѣпости, въ которой духъ индивидуума, отпрыскъ невидимаго и безконечнаго, чувствуетъ себя лишеннымъ своего жизненнаго элемента. Государство, даже самое совершенное, есть вещь земная, одной стороной еще матеріальная, неизбѣжная и роковая, какъ все, подлежащее чувствамъ, а духъ можетъ подчиняться только духу. Свобода, къ которой онъ стремится, не есть независимость отъ какой бы то ни было власти, но независимость отъ всего видимаго, внѣшняго, матеріальнаго. Не находя въ политической жизни того высшаго удовлетворенія, котораго онъ ищетъ, онъ поднимается надъ нею въ свободныя области искусства, религіи, науки.

Значитъ ли это, что для того, чтобы подняться выше, чтобы достигнуть свободы и осуществиться во всей своей полнотѣ, духъ долженъ разрушить тѣ ступени, по которымъ онъ къ ней взбирается, уничтожить государство, общество, семью? Совершенно напротивъ; произведенія искусства, религіозныя учрежденія, научныя работы возможны только въ крѣпко устроенномъ государствѣ и подъ покровомъ сильнаго и твердаго правленія. Артистъ, духовный, философъ также мало могутъ обойтись безъ общества и государства, какъ царство растительное и царство животное не могутъ существовать безъ царства минеральнаго. Притомъ же и идея, работаетъ ли она подъ формою природы или подъ формою духа, никогда не уничтожаетъ своихъ созданій; она ихъ развиваетъ, усовершаетъ, но даже въ томъ случаѣ, когда сохраненіе ихъ кажется намъ безполезнымъ, она не касается разрушительной рукой первенцевъ своей работы. Природа, въ которой все кажется безконечнымъ разрушеніемъ и переворотомъ, природа отличается консерватизмомъ въ высшей степени: царство минеральное продолжаетъ существовать подлѣ царства растительнаго; въ нѣдрахъ животнаго царства самые элементарныя типы, самые грубые опыты существуютъ на ряду съ типами самыми совершенными, созданіе человѣка, въ виду котораго всѣ предъидущія созданія имѣли значеніе опытовъ, не уничтожаетъ низшихъ образованій: природа ихъ сохраняетъ и пользуется ими, какъ пьедесталомъ для возвеличенія своего chef d'oeuvr'a. Высшія творенія не только не влекутъ за собой гибели созданій предшествовавшихъ, но могутъ имѣть мѣсто и продолжать существовать только въ силу существованія твореній низшихъ. Царство минеральное питаетъ царство растительное, животное живетъ на счетъ царства растительнаго или на счетъ низшаго животнаго; наконецъ, растеніе и животное питаютъ человѣка, который не можетъ безъ нихъ обойтись; тоже самое видимъ мы относительно природы моральной, духа: изъ глубины души встаетъ потребность въ свободѣ; изъ факта свободы, требуемой всѣми,

рождается право, собственность, законы уголовные; на прочномъ основаніи права зиждутся нравственныя учрежденія, семья, общество, государство. Всѣ эти ступени развитія тѣсно связаны между собою и существуютъ лишь одно посредствомъ другаго. Допустимъ невозможное, что кто нибудь выйметъ одинъ изъ фундаментальныхъ камней, и все зданіе вселенной рушится. Верхніе ярусы этого зданія, искусства, науки, философія, религія, предполагаютъ ярусы нижніе и ихъ совершенную устойчивость.

Человѣкъ сначала былъ индивидуумомъ [18]), заключившимся въ прирожденномъ эгоизмѣ, затѣмъ, выходя изъ самого себя и узнавая себя въ другихъ людяхъ, онъ вошелъ въ общеніе съ другими, образовалъ общество, государство [19]), наконецъ, (и это послѣдняя стадія его развитія) онъ возвращается въ самаго себя, онъ открываетъ въ глубинѣ своего существа тройной идеалъ прекраснаго, божественнаго, истиннаго, и въ обладаніи этимъ идеаломъ онъ находитъ ту высшую независимость, къ которой онъ стремится, абсолютную свободу относительно видимаго міра и его оковъ [20]).

Научившись понимать міръ, онъ отъ него освобождается. Природа и ея таинственныя силы, соціальный порядокъ, государство, все, что еще недавно являлось для него съ характеромъ неумолимаго рока, все это кажется ему совершенно въ иномъ свѣтѣ, лишь только онъ увидитъ въ нихъ то, что они на самомъ дѣлѣ. Въ природѣ и ея эволюціяхъ онъ узнаетъ продукты духа; въ соціальныхъ и политическихъ учрежденіяхъ—дѣло духа Изъ глубины духа, т. е. изъ каждой индивидуальной души вышли и понятіе о правѣ, и потребность въ семейной жизни, и нравственныя учрежденія, основаніемъ которымъ служитъ семья. Авторитетъ, который намъ налагается подъ формою Государства, авторитетъ, который кажется намъ суровымъ, жестокимъ, неумолимымъ, когда мы еще не возвысились до пониманія вещей, получаетъ начало въ индивидуальной жизни и ея нуждахъ, т. е. въ насъ самихъ. Этотъ авторитетъ есть только внѣшнее воспроизведеніе, рефлексъ того моральнаго авторитета, который живетъ въ насъ самихъ; законъ, который управляетъ нами извнѣ есть только отголосокъ закона, написаннаго въ нашемъ духѣ; внѣшнія власти, которыя надъ нами господствуютъ, суть только органы того могущества, которое царитъ въ насъ, сознанія и разума, подобно тому какъ природа есть только безконечно увеличенный образъ той природы, которая лежитъ въ насъ. Передъ лицемъ оригинала мы чувствуемъ себя связанными, но не рабами, ибо то могущество, которое господствуетъ надъ нами извнутри насъ, какъ ни отлично оно отъ нашихъ произвольныхъ желаній, составляетъ тѣмъ не менѣе нераздѣльную часть нашего существа, въ которомъ оно представляетъ безсмертную субстанцію. Лишь только духъ со-

---

[18]) Духъ субъективный.

[19]) Духъ объективный.

[20]) Онъ становится духомъ абсолютнымъ.

зналъ, что природа, законъ, право, государство, все это онъ самъ подъ другой только формой, что внѣшнія границы суть то же самое, что онъ находитъ въ себѣ, какъ тотчасъ эти границы перестаютъ быть границами, онѣ какъ бы рушатся. Разумъ уже не знаетъ иной границы, кромѣ самаго себя, ибо въ насъ и внѣ насъ все является разумнымъ существомъ.

На этой вершинѣ общей жизни я и вселенная сливаются въ безконечномъ объятіи.

Въ искусствѣ духъ заранѣе торжествуетъ побѣду надъ внѣшнимъ міромъ, которую для него уготовляетъ наука. Въ вдохновеніи артиста мысль и ея объектъ, человѣческая душа и безконечное образуютъ одно нераздѣльное цѣлое. Артистъ отождествляется съ объектомъ своихъ мыслей до такой степени, что приходитъ къ самозабвенію, самоуничтоженію, живетъ лишь чисто объективною жизнью; онъ уже болѣе себѣ не принадлежитъ; для него исчезаютъ бѣдствія и страданія существованія, небо спускается въ его душу, душа его восхищается на небо. Геній есть Божіе дыханіе, afflatus divinus.

Религія, вторая ступень нашего духовнаго восхожденія къ Богу, реагируетъ противъ преждевременнаго пантеизма художественной жизни, показывая намъ въ Богѣ Существо безконечное, трансцендентное, сверхъестественное, до котораго не въ состояніи достигнуть человѣческій геній. Провозглашая дуализмъ идеальнаго и реальнаго, божественнаго и человѣческаго, безконечнаго и конечнаго, религія является, повидимому, какъ бы возвратомъ духа подъ внѣшнее и матеріальное ярмо: но въ сущности она только необходимый кризисъ, борьба между духомъ конечнымъ и духомъ безконечнымъ, подобная борьбѣ Іакова съ Господомъ. Въ этой борьбѣ духъ развиваетъ свои силы и, въ дѣйствительности, возвышается къ тому Богу, въ объятіяхъ котораго онъ борется. Религія есть настолько необходимый фазисъ въ человѣческомъ развитіи, что въ наиболѣе совершенной своей формѣ, христіанствѣ она сама въ Іисусѣ Христѣ провозглашаетъ единство конечнаго и безконечнаго и такимъ образомъ сама приготовляетъ высшее развитіе духа, философію, науку.

То, что предугадало искусство, что предугадала и религія въ тайнѣ Бога-человѣка, то постепенно реализуется наукой. Искусство и религіозный мистицизмъ всецѣло основаны на чувствѣ и воображеніи: наука есть торжество чистаго разума. Посредствомъ науки мысль постепенно подчиняетъ себѣ всѣ области бытія, шагъ за шагомъ побѣждаетъ всѣ препятствія матеріи и осуществляетъ такимъ образомъ свое владычество надъ вселенной.

Такимъ образомъ геній человѣчества возводитъ тройное зданіе на основѣ соціальной жизни и подъ покровительствомъ государства; намъ остается нѣсколько подробнѣе коснуться искусства и его исторіи, религіи и ея развитія, науки и ея прогресса.

1. Искусство есть антиципированная побѣда духа надъ матеріей; это идея, проникающая матерію и видоизмѣняющая ее по своему образу, это

матерія одухотворенная, идеализованная. Идея съ одной стороны и матерія съ другой являются двумя необходимыми и нераздѣльными факторами прекраснаго. Матерія, которой пользуется идея для своего воплощенія, является то болѣе или менѣе послушной, то мятежной служанкой: отсюда разныя формы искусства, изящныя искусства.

Въ началѣ матерія еще во многихъ отношеніяхъ не поддается идеѣ и сохраняетъ по отношенію къ ней относительную свободу, которую она теряетъ въ болѣе совершенныхъ формахъ искусства. Первоначальная форма искусства, о которой мы говоримъ, есть архитектура. Въ архитектурѣ идея и форма являются еще вещами весьма различными: идея еще не въ состояніи привесть матерію, которой она пользуется, къ полному повиновенію, матерія еще мятежна. Архитектура есть еще только символическое искусство, гдѣ форма напоминаетъ идею, не выражая ее прямо. Пирамида, пагода, греческій храмъ, христіанскій соборъ, все это удивительные символы, но какъ далеко отъ неба до земли, такъ велика и разница между этими зданіями и идеей, которой они служатъ символомъ. Поэтому и матерія, которой пользуется архитектура, есть самое матеріальное въ физическомъ мірѣ — камень. Архитектура изъ всѣхъ искусствъ самое матеріальное; по отношенію къ скульптурѣ, живописи, музыкѣ, она есть то же, что царство минеральное по отношенію къ царству растительному и царству животному. Подобно астрономической вселенной съ ея неизмѣримыми величинами и подавляющимъ величіемъ, архитектура изображаетъ серьозное, строгое, колоссальное, нѣмое величіе, неизмѣнный покой силы, несокрушимое statu quo безконечнаго; она не въ состояніи передать тысячи оттѣнковъ живой идеи, безконечно разнообразныя красоты реальности.

Дуализмъ формы и идеи, которымъ отличается архитектура, стремится къ исчезновенію въ скульптурѣ. Скульптура имѣетъ то общее съ архитектурой, что она пользуется, подобно своей старшей сестрѣ, грубой матеріей, мраморомъ, мѣдью; но она отличается отъ первой тѣмъ, что умѣетъ гораздо лучше видоизмѣнить, одухотворить свой матеріалъ. Въ созданіи архитектора есть всегда масса мелкихъ украшеній, орнаментовъ, прибавокъ, которые ничего не прибавляютъ къ выраженію идеи. Въ статуѣ, напротивъ, нѣтъ ничего чуждаго идеѣ, которую она выражаетъ, ничто не избѣгаетъ служенія идеалу. Она уже не есть только символъ, но прямое откровеніе, непосредственное выраженіе идеи, которая съумѣла проникнуть матерію и передѣлать ее по своему образу. Но есть въ идеѣ существенный элементъ, котораго не можетъ передать намъ скульптура: послѣдняя выражаетъ только форму жизни, но не можетъ показать намъ душу, по скольку она высказывается во взорѣ. Прогрессъ этотъ реализуется живописью.

Матерія, которой пользуется живопись въ нѣкоторомъ родѣ менѣе матеріальна, нежели матерія скульптуры и архитектуры: это уже не тѣло трехъ измѣреній, но плоская поверхность. Глубина сводится въ ней къ простой видимости, представляемой перспективой, одухотворенной. По этому

самому живопись есть уже искусство болѣе идеальное, нежели скульптура. Однако матеріалы, которыми она пользуется, еще упорно не поддаются полному видоизмѣненію въ духъ и жизнь. Живопись можетъ передать только одинъ моментъ жизни, моментъ, который она должна какъ бы отлить въ форму и такимъ образомъ матеріализировать. Идея еще заключена въ ней въ матерію и пространство. При посредствѣ этой общей отличительной черты, архитектура, скульптура, живопись вмѣстѣ составляютъ искусство объективное, внѣшнее, видимое, матеріальное. Поэтому то онѣ и нераздѣльны, соединяются и комбинируются между собою на тысячу ладовъ. Внѣшній и матеріальный характеръ этихъ трехъ первобытныхъ формъ искусства смѣняется искусствомъ субъективнымъ, невидимымъ, не матеріальнымъ въ музыкѣ.

Музыка есть искусство одухотворенное, искусство субъективное. Она умѣетъ воспроизводить съ потрясающей истиной самое сокровенное въ человѣческой душѣ, чувство и его безконечные оттѣнки. Діаметрально противуположная архитектурѣ, скульптурѣ, живописи, исключительно объективнымъ искусствамъ, она въ свою очередь есть еще искусство несовершенное. Совершенное искусство не заключаетъ въ себѣ ничего исключительнаго, но оно есть синтезъ всѣхъ противоположностей, гармоническое объединеніе міра, въ которомъ звучитъ музыка, съ міромъ объективнаго искусства: это искусство искусствъ есть поэзія.

Поэзія есть искусство, одаренное словомъ, искусство, которое можетъ все сказать, все выразить, все сызнова создать, искусство всеобщее. По отношенію къ музыкѣ она есть то, что скульптура по отношенію къ архитектурѣ. Скульптура, какъ и архитектура, пользуется матеріей въ ея самой грубой формѣ, но, въ противоположность архитектурѣ, она одухотворяетъ мраморъ, даетъ жизнь и выраженіе скалѣ, изъ которой архитектура съумѣла сдѣлать только болѣе или менѣе краснорѣчивый символъ; поэзія и музыка, такимъ же точно образомъ, обѣ пользуются звукомъ, но отличаются по употребленію, которое они дѣлаютъ изъ этого драгоцѣннаго инструмента. Музыка дѣлаетъ изъ звука то же, что архитектура изъ мрамора — символъ идеи; поэтому то музыкальная пьеса, подобно созданію архитектора, допускаетъ самыя разнообразныя истолкованія. Совершенно иное происходитъ по отношенію къ поэтическому произведенію, согласному съ законами искусства. Подобно скульптурѣ, поэзія умѣетъ владѣть матеріей на столько, что подчиняетъ ее всю идеѣ.

Неясный и неопредѣленный въ музыкѣ, какъ чувство, которое онъ выражаетъ, звукъ въ рукахъ поэта становится звукомъ членораздѣльнымъ, опредѣленнымъ, словомъ, рѣчью; архитектура и музыка пробуждаютъ идею, скульптура и поэзія передаютъ ее. Архитектура только напоминаетъ божество, царящее въ надзвѣздномъ мірѣ; скульптура поднимается на самое небо, сводитъ боговъ на землю, воплощаетъ идею, безконечное. Музыка заключаетъ безконечное въ чувство, поэзія требуетъ для безконечнаго без-

граничной области, которая принадлежитъ ей по праву, она овладѣваетъ природою и исторіей, душою и міромъ, небомъ и землею. Она могуча, какъ безконечное, изображаемое ею, она продуктивна, изобрѣтательна, какъ Богъ, вдохновляющій поэта.

Скульптура и поэзія съ одной стороны, архитектура и музыка съ другой — составляютъ по отношенію къ искусству тоже, что пантеизмъ и теизмъ по отношенію къ религіозной мысли. Архитектура и музыка запечатлѣны теистической идеей; скульптура и поэзія, переводящія всецѣло идеальное въ реальное, суть искусства пантеистическія. Вслѣдствіе этого происходитъ, что архитектура и музыка являются вѣрными спутницами религіи, между тѣмъ какъ скульптура, живопись, поэзія, хотя также служатъ религіозной вѣрѣ, но служатъ ей далеко не съ такимъ подчиненіемъ. Скульптура – язычница, и именно вслѣдствіе пантеистической идеи, которую она заключаетъ, изображенія Божества запрещены мозаизмомъ и суровымъ протестантствомъ. Въ свою очередь поэзія одержала великія побѣды внѣ религіозной сферы. Шекспиръ, Моліеръ, Гете, Байронъ также мало христіане, какъ Софоклъ, Пиндаръ, Еврипидъ. Современная религіозная поэзія кажется обреченной на безплодіе. По мнѣнію Гегеля, это по тому, что всякая поэзія есть такое тѣсное объединеніе божественнаго и человѣческаго, что религіозный догматъ о трансцендентности Бога ею фактически устраняется.

Какъ резюме и квинтессенція всѣхъ искусствъ, поэзія строитъ, ваяетъ, рисуетъ, живописуетъ, поетъ; она есть вмѣстѣ и архитектура и скульптура и живопись и музыка, и эти разнообразныя формы, которыя она поочередно принимаетъ, заключаются въ томъ, что мы называемъ ея р о д а м и.

Искусству объективному, представляемому архитектурой, скульптурой и живописью, соотвѣтствуетъ э п о п е я, которая относится къ поэзіи также, какъ пирамида къ искусству. Эпическій родъ есть дѣтство поэзіи. Ребенку все кажется великимъ, важнымъ, безграничнымъ, безконечнымъ; это-то безконечное и стараются передать религіозная архитектура и эпопея. Эпопея болтлива, обильна образами, преисполнена чудеснымъ, какъ воображеніе ребенка, безконечно длинна, какъ годы дѣтства.

Музыкѣ соотвѣтствуетъ въ поэзіи р о д ъ л и р и ч е с к і й. Эпопея, подобно объективнымъ искусствамъ, рисуетъ міръ объективный, природу съ ея чудесами, исторію съ ея славой. Область лирической поэзіи, напротивъ, есть тотъ невидимый міръ—обширный, какъ сама вселенная, міръ, называемый человѣческой душой, субъектъ мыслящій, любящій, волящій. Такимъ образомъ и она, въ свою очередь, является родомъ исключительнымъ, несовершеннымъ. Совершенный родъ, объединяющій оба міра въ одномъ общемъ объятіи, поэзія поэзіи, есть р о д ъ д р а м а т и ч е с к і й. Драма, которой обладаютъ только самые цивилизованные народы, воспроизводитъ вмѣстѣ исторію, природу и душу человѣческую съ ея страстями, тревогами, борьбой. Искусство обладаетъ не только разнообразными формами, оно, какъ и всѣ его формы, имѣетъ свою исторію, свое развитіе, свои успѣхи.

Искусство восточное или первобытное существеннымъ образомъ символическое. Оно любитъ аллегорію, параболу. Въ противоположность произведеніямъ греческаго генія, которыя сами себѣ служатъ объясненіемъ, произведенія искусства востока нуждаются въ истолкованіи и могутъ быть объясняемы различнымъ способомъ. Оно еще не въ силахъ справиться съ матеріей, и идея этого безсилія высказывается во всѣхъ его произведеніяхъ.

Тяжелое, безобразное, несоразмѣрное, пренебрегающее формой, законченностью, оформленностью, подробностями, любящее каррикатуру, напыщенное, преувеличенное, чрезмѣрное, колоссальное, оно во всѣхъ своихъ произведеніяхъ выдаетъ свое предпочтеніе къ безконечному, неизмѣримому.

Въ греческомъ искусствѣ символъ уступаетъ мѣсто непосредственному выраженію, идея цѣликомъ проникаетъ въ форму и форма совершенно идеализуется. Въ греческой скульптурѣ, напримѣръ, идея и форма составляютъ лишь одно удивительное единство, Олимпъ спускается на землю, боги принимаютъ человѣческую форму, человѣческое идеализуется, обожествляется. Греческое искусство діаметрально противоположно искусству восточному и образуетъ съ нимъ полный контрастъ. Въ восточномъ искусствѣ идея оставалась внѣ формы и не могла, если такъ можно выразиться, проникнуть за запоры матеріи. Въ греческомъ искусствѣ она ихъ преодолѣваетъ, она входитъ въ матерію цѣликомъ и такъ, что когда запоры за нею затворяются, она остается какъ бы въ плѣну. Само величіе ея побѣды становится пораженіемъ; само совершенство греческаго искусства является недостаткомъ и несовершенствомъ. Идея такъ совершенно проникаетъ матерію, что перестаетъ отъ нея отличаться, приносится, такъ сказать, въ жертву внѣшней формѣ и физической красотѣ. Но чувственная форма, хотя бы и самая идеальная, не можетъ абсолютно и вполнѣ отвѣчать той идеѣ, которую она выражаетъ; конечное, какъ бы восхитителенъ ни былъ его видъ, не можетъ совершенно выразить безконечное. Греческое искусство, искусство возвышенное и почти сверхъ-человѣческое, получаетъ въ концѣ концевъ матеріалистическій отпечатокъ.

Этотъ недостатокъ, не менѣе крупный, чѣмъ тяжелый и безобразный спиритуализмъ азіатскаго искусства, исправляется въ христіанскомъ искусствѣ. Христіанство зоветъ искусство изъ міра внѣшняго, въ которомъ оно погрязло, въ его истинную родину, сферу идеальную. Подъ вліяніемъ христіанства идея прекраснаго одухотворяется, обожаніе физической красоты уступаетъ культу нравственной красоты, чистоты, святости: культъ Венеры смѣняется культомъ Св. Дѣвы. Христіанское или романтическое искусство не исключаетъ красоты физической, но оно подчиняетъ его красотѣ трансцендентной, нравственному идеалу.

Но матеріальная форма не можетъ выразить нравственной идеи во всей ея полнотѣ, и эта то невозможность приводитъ въ отчаяніе христіанскаго художника. Самая удивительная статуя, самая совершенная картина, самая возвышенная мелодія, самая восхитительная поэзія всегда ниже той идеи,

которую онъ хочетъ передать, потому что эта идея безконечна и выше всякой матеріальной формы. Какъ ни совершенны произведенія католическаго искусства, они не могутъ его удовлетворить; Св. Дѣва, о которой онъ мечтаетъ, жилища блаженныхъ, которыя онъ провидитъ своимъ духовнымъ окомъ, небесная музыка, аккорды которой наполняютъ его душу, божественная жизнь, которую онъ хотѣлъ бы описать, однимъ словомъ его идеалъ еще слишкомъ прекрасенъ, такъ прекрасенъ, что ни рѣзецъ, ни кисть, ни смычекъ, ни перо, ничто матеріальное не въ силахъ его передать. Поэтому то искусство, отчаяваясь въ себѣ самомъ, начинаетъ въ концѣ концевъ презирать внѣшнюю форму, которая вѣчно безсильна передать безконечное, впадаетъ въ тотъ крайній спиритуализмъ, который въ одно и то же время составляетъ и отличительную черту и недостатокъ романтизма.

2. Невозможность, съ которой встрѣчается художникъ, желая, при посредствѣ матеріи, дать адэкватную форму той идеѣ, которая имъ овладѣла, открываетъ ему разстояніе, которое отдѣляетъ конечное отъ безконечнаго. Если подъ вліяніемъ вдохновенія человѣкъ на одно мгновеніе могъ вообразить себя тождественнымъ съ Богомъ, который его вдохновляетъ, то онъ тотчасъ же видитъ свое ничтожество, лишь только приходится дать матеріальную форму его идеалу. Другими словами, это значитъ, что искусство неотдѣлимо отъ религіи. Въ искусствѣ и въ чувствѣ прекраснаго, возвышеннаго, божественнаго, лежитъ источникъ религіи. Это настолько истинно, что въ началѣ религія и искусство составляли одно и тоже. Первобытное искусство существеннымъ образомъ религіозно; первобытная религія, фетишизмъ, есть существеннымъ образомъ идолопоклонство. Фетишизмъ составляетъ связывающую нить между религіей и искусствомъ.

Лишь только религія становится сама собой, она отдѣляется отъ искусства, осуждая идолопоклонство. Прогрессъ этотъ осуществляется въ откровеніи Моисея. Библія осуждаетъ идолопоклонство, потому что она сознаетъ невозможность, чтобы человѣкъ выразилъ безконечное посредствомъ матеріи; она запрещаетъ изображенія божества, ибо для божественнаго идеала нѣтъ иной адэкватной формы, кромѣ самаго себя; въ глубинѣ этого запрета лежитъ существенно спиритуалистическое начало, что духъ не можетъ быть выраженъ, открытъ, переданъ иначе, какъ средствами духовными, мыслью. Но если религія откровенія, т. е. по смыслу Гегеля, религія сознающая саму себя (die offenbare Religion), запрещаетъ намъ изображать невидимое, то она не запрещаетъ намъ вообразить его себѣ, представить его себѣ въ мысли, составить себѣ его внутренній образъ: запрещая изображеніе внѣшнее, видимое, матеріальное, она вовсе не запрещаетъ воображенія и идей, которыми эта способность населяетъ духъ.

Религія есть дочь искусства, т. е. воображенія и чувства, но она стоитъ на степени духовности высшей, нежели ея мать: она держится внутренняго образа, идеи. Изображать безконечное—вотъ задача искусства; представлять его себѣ, какъ существо отдѣльное, внѣміровое, отдѣленное про-

пастью отъ вселенной—вотъ задача религіи. Отличительная ея черта есть антропоморфизмъ. Конечное и безконечное, земля и небо, слитыя въ душѣ художника, снова разъединяются въ религіозномъ догматѣ. Человѣкъ здѣсь, Богъ тамъ, такъ далеко и такъ высоко, что ему нужны ангелы для сообщенія съ міромъ. Религія дуалистична, но въ ея дуализмѣ нѣтъ ничего окончательнаго. Она разъединяетъ небо и землю, но для того, чтобы ихъ снова соединить; она разъединяетъ Бога и вселенную, но чтобы ихъ потомъ примирить.

Понятіе религіи предполагаетъ три члена. Безконечное или Бога, конечное или человѣка и отношеніе, которое существуетъ между этими двумя полюсами бытія. Отъ значенія, которое человѣчество придаетъ тому или другому изъ этихъ членовъ, и отъ исключительнаго господства надъ совѣстью, которое принадлежитъ имъ поочередно, зависятъ послѣдовательныя формы религіозной идеи. Для сына Востока Богъ есть все, человѣкъ же ничто или очень малое; для Грека Богъ значитъ ничто или очень мало, человѣкъ значитъ все, наконецъ для христіанина исключительное значеніе не принадлежитъ ни Богу, разсматриваемому in abstracto, ни человѣку in abstracto, но нормальному отношенію, существующему между Богомъ и человѣческой природой, тому отношенію, которое осуществилось въ Іисусѣ Христѣ.

Но обратимся къ исторіи религіозной идеи.

То, что прежде всего поражаетъ человѣческое сознаніе, это безконечное всемогущество Бога и ничтожество человѣка сравнительно съ высшимъ Существомъ. Это мы видимъ въ религіяхъ Востока, господствующій характеръ которыхъ есть пантеизмъ, но пантеизмъ ультра-религіозный, синонимъ акосмизма, резюмируемый въ одномъ выраженіи: Богъ есть все, твореніе ничто. Браманизмъ и Буддизмъ представляютъ наиболѣе полное выраженіе азіатскаго пантеизма. Монотеизмъ Моисея, какъ онъ не отличенъ отъ религій Индіи, носитъ тотъ же отпечатокъ. Іегова есть все, человѣкъ только прахъ. Богъ Востока по отношенію къ людямъ представляетъ тоже, что цари Востока по отношенію къ своимъ подданнымъ. Онъ есть создатель, люди его созданія; онъ поэтому можетъ ими распоряжаться, заставлять ихъ рождаться или умирать, возвышать или унижать, какъ ему угодно; человѣкъ по отношенію къ Богу есть не болѣе и не менѣе, какъ горшокъ по отношенію къ горшечнику [21]). О человѣческой свободѣ и самопроизвольности не можетъ быть и рѣчи. Отъ Бога исходитъ не только исполненіе воли, но и самая воля; Богъ просвѣщаетъ сердца, Онъ же ихъ и ожесточаетъ; Богъ предопредѣляетъ и на доброе и на злое.

Такъ какъ на одной сторонѣ всемогущество, то на другой, т. е. на сторонѣ человѣка остается только радикальное безсиліе, моральная ана-

---

[21]) Посл. ап. Павла къ Римл. IX, 21.

тія, мрачная покорность. Богъ востока это Молохъ или Сатурнъ, пожирающій своихъ дѣтей, это безконечное, которое потому именно, что оно безконечно, не можетъ терпѣть подлѣ себя независимаго существованія. Въ его присутствіи созданіе является лишь тѣнью, видѣніемъ, которое должно исчезнуть, волной, которая поднялась и навсегда погибла въ Океанѣ безконечнаго Существа. Чувствуя съ одной стороны свое реальное существованіе, сознавая съ другой, что его существованіе отдѣльно и внѣ Бога непріятно верховному Существу, ибо оно его ограничиваетъ, индивидуумъ побуждается вслѣдствіе того противорѣчія, которое онъ находитъ въ своемъ сознаніи, къ самоуничтоженію то путемъ насильственной смерти, то путемъ медленнаго мученичества, то путемъ полнаго подчиненія и абсолютнаго отрѣшенія отъ своей личности. Изъ всей нашей жизни самое пріятное для Бога есть наша смерть и если онъ продолжаетъ наше земное существованіе, то это съ его стороны необыкновенная милость.

Какой контрастъ и какую полную метаморфозу религіозной идеи встрѣчаемъ мы, лишь только перейдемъ отъ древняго Востока на плодоносную почву Греціи! Насколько Азія религіозна, настолько Греціи кажутся чуждыми излюбленныя тенденціи Востока; на сколько азіатскій геній склоненъ къ созерцанію и обожанію безконечнаго, на столько духъ греческій любитъ конечное и форму, обожаетъ природу и все земное; геній Греціи ясенъ, какъ небо, великолѣпіе котораго въ ней отражается. Въ этой блаженной странѣ душѣ открыто религіозное небо, лучистое и прозрачное, какъ обнимающая ее атмосфера; облака, скрывающія отъ духовнаго взора сына Востока невидимый міръ, исчезли подъ дыханіемъ духа; божеское и человѣческое, земля и небо, обнимаютъ другъ друга и сливаются. Греческій духъ не знаетъ ничего болѣе прекраснаго, болѣе великаго, болѣе божественнаго, чѣмъ человѣческая природа; религія для него сливается съ искусствомъ, и въ присутствіи Юпитера Фидія или Венеры Праксителя онъ чувствуетъ удовольствіе, довольство, блаженство, котораго бы не нашелъ въ нихъ религіозный сынъ Востока. Чисто эстетическая религія Греціи сводится въ концѣ концевъ къ культу человѣчества. Загадка Сфинкса есть загадка политеизма. Разгадка ея — человѣкъ. Богъ, котораго обожаетъ Греція подъ видомъ Зевса, Аѳины, Афродиты, это человѣкъ, его сила, мудрость, красота. Боги Греціи настолько представляютъ идеализованныхъ людей, относительныя существа, что изъ глубины миѳическаго неба, блещущаго вѣчной юностью, встаетъ Фатумъ (Рокъ), таинственное могущество котораго простирается одинаково какъ на боговъ, такъ и на сыновъ человѣческихъ. Этотъ рокъ, верховное могущество котораго наперерывъ превозносятъ Греческіе поэты, является какъ угрызеніе, преслѣдующее религіозную совѣсть древнихъ, какъ кошмаръ, отъ котораго она не можетъ освободиться, онъ есть безпрестанная критика политеистическаго идолопоклонства; это есть безконечное восточныхъ религій, которое, пренебрегаемое и унижаемое греческимъ

духомъ, встаетъ во всемъ своемъ величіи и, подобно Шекспировской тѣни, смущаетъ чувственное опьяненіе политеистическаго культа.

Если Востокъ озабоченъ исключительно безконечнымъ существомъ, если Греція обратила весь свой еиміамъ на существо конечное, то христіанство не занимается исключительно ни конечнымъ, ни безконечнымъ, но ихъ единеніемъ, т. е. третьимъ членомъ, заключающимся въ понятіи религіи. Восточный пантеизмъ и антропоморфическій политеизмъ Грековъ представляютъ исключительныя религіозныя тенденціи, несовершенныя системы. Христіанство есть синтезъ религіи конечнаго и религіи безконечнаго, плодъ соединенія восточнаго генія съ геніемъ Греціи. Богъ, котораго оно намъ открываетъ, есть тотъ же самый, который его открываетъ; это не есть ни исключительно безконечное существо, подобно Богу восточныхъ религій, ни существо конечное и по просту человѣкъ, каковы греческія божества; это существо, которое въ одно и то же время Богъ и человѣкъ, Іисусъ Христосъ, Бого-человѣкъ. Между христіанскимъ небомъ и землею, между Богомъ Евангелія и человѣчествомъ разстояніе сближено до такой степени, что самъ Богъ нисходитъ съ своего трона, входитъ въ сферу конечнаго, становится человѣкомъ, живетъ нашей жизнью, страдаетъ и умираетъ, подобно намъ, чтобы воскреснуть и войти въ свою славу. Христіанство по отношенію къ предшествующимъ религіямъ есть тоже, что поэзія по отношенію къ изящнымъ искусствамъ: оно ихъ въ одно и тоже время резюмируетъ, очищаетъ и дополняетъ. Оно представляетъ собою абсолютную религію, совершенный догматъ.

3. Однако не религія подъ видомъ догмы даетъ человѣческому духу то высшее удовлетвореніе, къ которому онъ стремится. Духъ существеннымъ образомъ есть жизнь и свобода. Свобода есть элементъ, безъ котораго онъ не можетъ обойтись. Но догма представляется, или лучше, налагается на индивидуумъ, какъ авторитетъ внѣшній, матеріальный, грубый. Вышедшій изъ нѣдръ мыслящаго человѣчества, онъ возстаетъ противъ своей матери, стремится подчинить ее себѣ. Но духъ, свободный въ своемъ началѣ, не можетъ не осуществить своей свободы. Освобождаясь изъ тисковъ догматическаго авторитета, онъ однако далекъ отъ того, чтобы возставать противъ христіанства и его божественнаго содержанія; троичность божества, воплощеніе, будущее возмездіе, суть истины вѣчныя; онъ только возстаетъ противъ способа внѣшняго, матеріальнаго, грубаго, которымъ догматъ хочетъ овладѣть сознаніемъ: ибо духъ такъ созданъ, что онъ можетъ совершенно и безъ протеста подчиниться только духовному. Его свобода въ дѣлѣ религіи есть его абсолютная зависимость относительно міра невидимаго.

Почва, на которой духъ окончательно и совершенно реализуетъ такимъ образомъ понимаемую свою свободу, — это наука, философія.

Философія есть культъ истиннаго, т. е. культъ самый безкорыстный, самый возвышенный, самый духовный, но въ то же время наименѣе пріятный и легкій для человѣка съ воображеніемъ. Благодаря ей, внѣшній міръ

незамѣтно вступаетъ подъ власть духа; неразрѣшимая для невѣжества загадка, природа все болѣе и болѣе изслѣдуется, распознается, разоблачается; начинаетъ блестѣть свѣтъ, чудесное исчезаетъ. Она есть та сфера, въ которой духъ завершаетъ свою окончательную свободу.

Исторія философіи, какъ и всякая исторія, есть правильное развитіе, воспроизводящее всю серію категорій: Элейская философія есть философія бытія; Гераклитъ — философъ быванія; Демокритъ и атомизмъ соотвѣтствуютъ идеѣ индивидуума (Für sich sein) и т. д. [22]. Высшаго разцвѣта она достигаетъ въ абсолютномъ идеализмѣ, т. е., въ Гегелевской системѣ.

Что же есть истиннаго въ этомъ притязаніи? На сколько въ немъ участвуетъ иллюзія?

Гегеліанство, дѣйствительно, есть общій взглядъ на міръ физическій и моральный, взглядъ болѣе общій, болѣе обширный и вмѣстѣ болѣе глубокій, чѣмъ какая либо изъ предшествовавшихъ системъ, настоящая энциклопедія, одушевленная центральной идеей и покоящаяся на могучей подпорѣ убѣжденной въ себѣ самой системы. Итакъ, если вѣрно то опредѣленіе философіи, которое мы дали въ первомъ параграфѣ, то мы должны признать за Гегелемъ ту заслугу, что онъ приблизился къ идеалу науки ближе, нежели кто либо изъ его предшественниковъ. Вліяніе его было значительно, продолжается и теперь. Его концепція логическаго развитія, какъ сущности природы и исторіи, сильно подкрѣпила современное историческое движеніе, если не произвела его. Д. Штраусъ, котораго критика исполнена всѣми достоинствами и недостатками панлогизма, Бауръ, знаменитый историкъ первыхъ вѣковъ христіанства и основатель Тюбингенской исторической школы, Целлеръ, Эрдманнъ, Прантль, Куно Фишеръ, блестящіе истолкователи мысли древней и новой, происходятъ отъ Гегеля. Концепція философій и религій, какъ ступеней одного и того же развитія, гипотеза безличнаго разума, творящаго и видоизмѣняющаго нарѣчія, идеи, даже самыя выраженія бытія, развитія, прогресса, логики исторіи и многія другія, ставшія общими мѣстами политической, религіозной и научной литературы, имѣютъ начало въ гегеліанскомъ движеніи.

Что чрезвычайно повредило Гегелю и самой философіи и вызвало эмпиристическую реакцію, при которой мы присутствуемъ вотъ уже двадцать лѣтъ, это матеріальныя ошибки его философіи, и именно его физики; это авторитетный тонъ, которымъ онъ выражается о корифеяхъ современной науки, Лавуазье, Ньютонѣ, Коперникѣ; это его притязаніе освободить метафизическія гипотезы отъ верховной юрисдикціи фактовъ. Геній (spekulative Vernunft) есть творецъ, это вѣрно; онъ усматриваетъ въ непосредственномъ созерцаніи истину, которой опытъ достигаетъ лишь шагъ за шагомъ; геній есть творецъ, потому что онъ составляетъ непосредственное

---

[22]) Исторія философіи, I, 43.

объединеніе мысли и бытія; но его прорицанія именно потому, что они непосредственны, т. е., не доказаны, какъ бы упали съ неба. Для того, чтобы стать законами въ области научной, они нуждаются въ подтвержденіи опыта. Гегель самъ говоритъ, что непосредственное никогда не бываетъ окончательнымъ пунктомъ, а только точкой отправленія эволюціи.

Спекуляція a priori, какъ ее понималъ и употреблялъ Гегель, не можетъ поэтому быть окончательной формой науки и должна необходимо сопровождаться экспериментальной провѣркой и, если нужно, исправляющей критикой.

Недостатокъ Гегелевской методы и матеріальныя ошибки, вытекающія изъ нея, зависятъ отъ недостатка его метафизики. По Гегелю абсолютное есть идея, мысль, разумъ и только это. Отсюда Гегель заключаетъ, что идея, или, какъ говорила Школа, форма, есть также реальное начало, матерія вещей; если онъ принимаетъ, что идеальный міръ науки можно свести къ одному разуму, то это потому, что для него міръ реальный, міръ существъ происходитъ изъ разума и только изъ разума [23]). Но абсолютное не есть только разумъ, мысль, λόγος; оно также есть отецъ, сила, могущество, творческая воля; мысль есть только норма творческой дѣятельности вещей, но она не есть его начало. Слѣдовательно, и знаніе вещей, что касается матеріальнаго его содержанія, происходитъ не изъ чистаго разума, а изъ разума, обогащеннаго опытомъ [24]).

Реализмъ Гербарта и позитивизмъ Конта являются законной критикой исключительнаго интеллектуализма и идеализма.

---

§ 66.

Гербартъ.

Кантъ самъ первый протестовалъ противъ абсолютнаго идеализма своихъ „ложныхъ учениковъ“ и противопоставилъ ему идео-реализмъ, который, различая въ нашемъ познаніи форму и матерію, разсматриваетъ одну лишь форму, какъ данную a priori, а содержимое, матерію какъ доставляемую намъ необходимо и исключительно посредствомъ чувствъ, внутреннихъ или внѣшняго. Разумъ производитъ a priori категоріи качества, количества,

---

[23]) Другими словами, Гегеліанская система есть абсолютный идеализмъ, а не абсолютный спиритуализмъ.

[24]) Въ нѣкоторыхъ случаямъ, сказали мы, геній предвосхищаетъ данныя опыта, потому что геній есть духъ во всей своей цѣлости, т. е. идея плюсъ бытіе; но съ одной сто, оны геній представляетъ исключеніе, съ другой онъ, какъ геній человѣческій, можетъ ошибаться.

причинности, мѣры, необходимыя для познанія природы; но онъ не въ состояніи вывести a priori идеи желѣза, свѣта, удовольствія, страданія, идей, которыя доставляетъ намъ только опытъ. Опытъ имѣетъ свои апріорныя условія, которыя ошибочно отрицаетъ сенсуализмъ; но только опытъ даетъ намъ идеи въ собственномъ смыслѣ, идеи совершенныя и конкретныя, между тѣмъ какъ категоріи, которыя производитъ a priori разумъ, собственно говоря, не суть идеи, а лишь простыя рамки для нашихъ идей,—а это нѣчто совсѣмъ иное. Шеллингъ самъ соглашался, что въ концѣ концевъ все выходитъ изъ опыта, хотя опытъ предполагаетъ условія a priori, безъ которыхъ онъ былъ бы невозможенъ. Такова на самомъ дѣлѣ чистая Кантовская доктрина. Цѣлый рядъ мыслителей и особенно Гербартъ, профессоръ въ Кенигсбергѣ и Геттингенѣ (умеръ въ 1841), послѣдовали за своимъ учителемъ по этому пути, среднему между Гегелемъ, звѣзда котораго начала меркнуть съ 1830 г., и Локкомъ, эмпиризмъ котораго, отодвинутый на время идеализмомъ реставраціи, дожидался лишь заката Гегелевскаго свѣтила, чтобы вновь воскреснуть сильнѣе, чѣмъ когда либо, подъ именемъ позитивизма. Съ вершины идеализма мы спустимся черезъ промежуточныя области Гербарта и Шопенгауэра въ глубину современнаго матеріализма. Мы найдемъ тамъ меньше тумана, но за то и не столь живительный воздухъ.

Самыя важныя для насъ сочиненія Гербарта это его Общая Метафизика [1]) и Научная психологія, основанная на опытѣ, метафизикѣ и математикѣ [2]). Отличительная ихъ черта, прежде всего бросающаяся въ глаза, это систематическое противорѣчіе началамъ, методѣ и выводамъ Гегеля. Объекты не просто наши мысли, какъ утверждаетъ гегелевскій идеализмъ, они существуютъ въ дѣйствительности и независимо отъ мыслящаго ихъ разума (реализмъ въ современномъ смыслѣ). Итакъ, для философіи дѣло вовсе не въ томъ, чтобы построить вселенную, но чтобы принять ее такою, какова она есть, и объяснить ея механизмъ по мѣрѣ силъ. Наблюденіе и опытъ—необходимая основа спекуляціи. Философія, которая строитъ не на положительныхъ данныхъ науки, строитъ на пескѣ. Она имѣетъ значенія не больше, чѣмъ поэма, и за ней нельзя признать научнаго значенія. Въ этомъ отношеніи Гербартъ вводитъ философію въ тѣ границы, которыя кантовская критика признала непереходимыми.

Философствовать значитъ освѣщать понятія, лежащія въ основѣ разныхъ наукъ [3]). Такъ какъ эти общія идеи [4]) не лишены противорѣчій, то онѣ нуждаются въ исправительной работѣ, и въ этомъ заключается истинная задача метафизики.

---

[1]) Полн. собр. соч. изд. Hartenstein, т. III и IV.

[2]) Тож. т. V и VI.

[3]) Введеніе въ философію, I, гл. 2..

[4]) Напр. идея причины, пространства, идея о я.

Противорѣчія, которыя философъ призванъ разрѣшить, констатированы по очереди элеатами, скептиками, Гегелемъ. Но Зенонъ Элейскій, вмѣсто того, чтобы ихъ разрѣшить, призналъ ихъ неразрѣшимыми и заключилъ отсюда, что онѣ не соотвѣтствуютъ ничему реальному; скептики видятъ въ нихъ мотивъ для отверженія метафизической науки; наконецъ Гегель неслыханнымъ въ исторіи и философіи способомъ, вовсе не отрицая того, что наши идеи противорѣчивы, просто на просто принимаетъ противорѣчіе и объявляетъ, что оно то и есть самая сущность мысли и бытія Этимъ онъ хотѣлъ избавиться отъ principium contradictionis. Однако нельзя безнаказанно нарушать законъ, который управлялъ отъ вѣка человѣческимъ умомъ, съ нимъ должно будетъ считаться, пока разумъ будетъ разумомъ. Гегелевскій парадоксъ вовсе не есть рѣшеніе. Что касается скептицизма, то онъ въ извѣстномъ смыслѣ правъ; онъ даже необходимъ до нѣкоторой степени; въ исторіи мысли онъ былъ точкою отправленія великихъ философовъ (Сократъ, Декартъ, Кантъ). Но оставаться скептикомъ значитъ доказать свою спекулятивную несостоятельность. Сомнѣніе въ своей крайней формѣ, скептицизмъ, сомнѣвающійся даже въ существованіи вещей, падаетъ передъ самымъ простымъ размышленіемъ: если можетъ быть сомнительно существованіе вещей, то внѣ сомнѣнія то, что онѣ кажутся существующими, эта видимость (phaenomen) совершенно достовѣрна, и самый упорный скептикъ не станетъ въ ней сомнѣваться. Видимость существуетъ. Еслибы ничего не было, то ничего бы и не казалось. Но принимая то, что очевидно, именно существованіе вещей, можно сомнѣваться, что онѣ суть то, что мы о нихъ думаемъ (Энезидемъ, Секстъ), что онѣ находятся въ пространствѣ и времени, связанныя между собою причинной связью (Юмъ, Кантъ). Это сомнѣніе, основанное на противорѣчіяхъ и неясности, которыя открываетъ въ нашихъ общихъ идеяхъ даже самое поверхностное наблюденіе, совершенно законно, но подъ условіемъ побужденія къ философской работѣ.

Эта работа, сказали мы, состоитъ существеннымъ образомъ въ пересмотрѣ общихъ идей, въ ихъ исправленіи, очищеніи отъ тѣхъ противорѣчій которыя онѣ заключаютъ [5]). Идеи, полныя противорѣчій и требующія новой переработки, суть преимущественно идеи протяженія, длительности, матеріи, движенія, качественности, причинности, я. Идея протяженія, длительности, матеріи есть идея сложнаго единства (отсюда пресловутыя антиноміи раціональной космологіи). Измѣняться, становиться двигаться значитъ быть и не быть. Посредствомъ идеи качественности мы приписываемъ одной и той же субстанціи многія свойства, т. е. мы утверждаемъ, что одна вещь есть нѣсколько вещей (окрашена, пахуча, вкусна, жидка), что единица не едина. Также точно и идея причины вполнѣ

---

[5]) Ibid., стр. 194-202. — Метаф., стр. 8.

противорѣчива. Если дѣло идетъ о причинѣ внѣшней, то мы говоримъ, что предметъ, видоизмѣненный этой причиной, есть тотъ же, что прежде, и не есть тотъ же. Говоримъ ли мы о самоопредѣленіи субъекта (Лейбницъ), то мы снова встрѣчаемся съ неменѣе бьющимъ въ глаза противорѣчіемъ существа въ одно и то же время активнаго и пассивнаго, т. е. которое составляетъ не одно, а два. Наконецъ идея я съ ея разнообразными способностями противорѣчива, какъ идея качественности, которой она представляетъ частный случай. Во всѣхъ этихъ понятіяхъ смѣшаны: бытіе и не бытіе, одно и многое, утвержденіе и отрицаніе, т. е. двѣ вещи, которыя взаимно исключаютъ другъ друга и которыя мысль должна строго отличать, чтобы тамъ не говорилъ Гегель.

Изъ смѣшенія двухъ противоположностей рождается идея ограниченнаго и относительнаго бытія. Эту идею Гербартъ прямо отбрасываетъ. По его мнѣнію, бытіе не заключаетъ въ себѣ ни отрицанія, ни ограниченія. Оно есть абсолютное положеніе, абсолютная реальность, абсолютная простота, исключающая всякое разнообразіе свойствъ, всякую раздѣлимость, всякое ограниченіе, всякое отрицаніе. Его нельзя представлять ни какъ количество, ни какъ непрерывную величину, ни какъ находящееся во времени и пространствѣ (Кантъ). Оно есть то, что Платонъ и Парменидъ назвали единымъ, то, что Спиноза назвалъ Субстанціей, но оно отличается отъ принципа Элеатовъ тѣмъ, что оно существуетъ независимо отъ мысли, и отъ Субстанціи Спинозы тѣмъ, что оно не единично. По мнѣнію Гербарта, есть множество реальныхъ существъ или реальностей (Reale) и, такъ какъ каждая реальность есть абсолютное положеніе, множество абсолютныхъ существъ, что кажется противорѣчіемъ, но не есть таковое, ибо только протяженныя существа другъ друга ограничиваютъ, а Реальности предполагаются непротяженными Реальности Гербарта, слѣдовательно, ближе всего подходятъ къ монадамъ Лейбница но и существенно отъ нихъ отличаются: монады суть сложныя единицы, заключающія многія свойства, имѣющія свои внутреннія состоянія, свои измѣненія, свое имманентное развитіе. Реальности абсолютно просты; онѣ обладаютъ только однимъ свойствомъ; онѣ не подвержены никакому внутреннему измѣненію, онѣ неподвижны, неизмѣнны.

Итакъ реальное существо (das Reale) не есть предметъ, доступный нашимъ чувствамъ, ибо предметы, воспринятые чувствами, обладаютъ многими свойствами. Что же отсюда слѣдуетъ? То, что чувственный объектъ (желѣзо, серебро, кислородъ) заключаетъ въ себѣ столько реальностей, сколько отличныхъ качествъ.

Такимъ образомъ разрѣшается затрудненіе, которое представляетъ идея качественности. Эта идея противорѣчива только по отношенію къ реальному существу (Кантовской вещи въ себѣ), но она не противорѣчива въ отношеніи къ феноменальному существу или вещи такой, какъ намъ ее представляютъ чувства, и которая всегда есть интеграція реальныхъ

существъ въ большемъ или меньшемъ числѣ, но никогда не представляетъ единичнаго реальнаго существа.

Такимъ же точно образомъ проясняются идеи причинности и измѣненія. Отношеніе причинной связи не могло бы существовать между двумя реальными существами (внѣшняя причинная связь) или между реальнымъ существомъ и его предполагаемымъ свойствами (имманентная причинная связь), ибо каждое реальное существо существуетъ абсолютно (само по себѣ), а что касается имманентной причинной связи (напр. желѣзо, разсматриваемое какъ причина его свойствъ), то она разсѣкаетъ единое на многое, т. е. противорѣчитъ идеѣ реальнаго Существа. Итакъ причинность значитъ тоже что и реальность или, пожалуй, дѣйствіе само-сохраненія (Selbst-Erhaltung) [6].

Что касается идеи измѣненія, то ее можно принять лишь съ тѣми же оговорками. Въ метафизикѣ не можетъ быть рѣчи объ измѣненіи, касающемся реальныхъ существъ. Измѣняются безпрестанно не субстанціи, а только ихъ взаимныя отношенія Что предметъ можетъ измѣниться по отношенію къ другому предмету, не измѣняясь самъ въ себѣ, это мы видимъ въ геометріи, гдѣ линія касательная по отношенію къ кругу ABC, становится радіусомъ по отношенію къ другому кругу DEF. Это мы видимъ въ музыкѣ, гдѣ одна и таже нота правильна или фальшива, смотря по отношенію, въ которомъ она находится. Это мы видимъ въ фармакологіи, гдѣ одно и тоже растеніе является то ядомъ, то лекарствомъ.

Но если измѣненіе не касается самихъ субстанцій, то оно тѣмъ не менѣе существуетъ въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Реальныя существа, хотя и абсолютныя, входятъ между собою въ сношенія. Чтобы это понять, нужно предположить ихъ въ пространствѣ, отличномъ отъ пространства феноменальнаго и которое Гербартъ называетъ умопостигаемымъ пространствомъ. Въ этомъ пространствѣ двѣ монады могутъ занимать различныя точки, и тогда онѣ не находятся между собою въ отношеніяхъ, но онѣ могутъ въ силу движенія, законы котораго отъ насъ ускользаютъ, сойтись въ одной точкѣ. Ничто не мѣшаетъ это допустить, ибо здѣсь рѣчь идетъ не о матеріальныхъ молекулахъ. Двѣ или нѣсколько субстанцій, занимающихъ одну и тоже точку, взаимно проникаются (какъ будто проникновеніе не предполагаетъ протяженія!). Субстанціи взаимно проникающіяся могутъ быть одного и того же качества, онѣ могутъ отличаться качественно, или, наконецъ, онѣ могутъ имѣть противоположныя качества (отличіе Гербарта отъ греческихъ атомистовъ). Если онѣ одного и того же качества, то ихъ взаимное

---

[6]) Здѣсь Гербартъ самъ себѣ противорѣчитъ, ибо частое сохраненіе есть рефлективное дѣйствіе, разбивающее одну монаду на двѣ, т. е. на самосохраняющійся субъектъ и сохраняемый субъектъ; или можетъ быть Гербартъ полагаетъ, что онъ не можетъ самъ себѣ противорѣчить, ибо это было бы рефлективнымъ дѣйствіемъ, расколомъ въ монадѣ, невозможностью?

проникновеніе не влечетъ за собой никакого измѣненія въ ихъ бытіи относительно другъ друга, но если субстанція B, становящаяся на мѣсто субстанціи A, по качеству, отлична отъ этой послѣдней или противоположна, то между двумя монадами произойдетъ борьба, ибо двѣ противоположности не могутъ существовать въ одной и той же точкѣ. Каждая будетъ стремиться къ самосохраненію, къ утвержденію своей нераздѣлимой своеобразности, каждая воспротивится вторженію другой.

Такимъ образомъ объясняется феноменъ вообще и феноменъ мысли въ частности. Я перестаетъ быть противорѣчивой идеей, если мы перестаемъ его разсматривать какъ сложную единицу, собраніе разныхъ способностей, единицу множественную, т. е, единицу, которая не есть едина. Я не имѣетъ нѣсколькихъ способностей, оно не отправляетъ нѣсколькихъ функцій, но лишь одну: оно стремится сохранить себѣ то, что составляетъ его неотъемлемую своеобразность. Это его единственная функція. Но она разнообразится подъ вліяніемъ среды, его единственное свойство проявляется въ цѣломъ рядѣ свойствъ повидимому различныхъ, смотря по тому, какія монады затрогиваютъ душу: подобныя ли ей, отличныя или противоположныя. Изъ этого столкновенія рождается мысль. Мысль есть актъ, посредствомъ котораго субъектъ самоутверждается, самосохраняется въ противоположность объекту, который его затрогиваетъ. Она измѣняется до безконечности, смотря по натурѣ объекта. Отсюда происходитъ безконечное разнообразіе нашихъ представленій. Психологическое сознаніе есть сумма отношеній, въ которыхъ реальное существо, называемое я, находится съ другими реальными существами.

Такимъ образомъ мысль, внутренняя апперцепція, сознаніе не есть нѣчто существенное въ душѣ, она есть простой феноменъ, опредѣленный встрѣчей я съ другими реальностями, результатъ соединенныхъ дѣйствій субъекта и объекта, отношеніе. Изолированная отъ всякаго сношенія съ другими существами, душа не думала бы, не чувствовала бы, не желала бы. Чувство есть мысль, такъ сказать, сдавленная другими болѣе энергическими мыслями, но она, въ свою очередь можетъ освободиться отъ ихъ давленія и стать мыслью, когда я затронуто другими объектами. Воля также есть ничто иное, какъ мысль (Спиноза); нравственная свобода есть утвержденное превосходство рефлективной мысли надъ чувствомъ, т. е. вопросъ равновѣсія.

Психическая жизнь есть настоящій механизмъ, котораго законы тѣже, что и законы статики и динамики; настоящимъ образомъ понятая психологія есть чистая механика, примѣненіе ариѳметики, точная наука [7]).

Научный аппаратъ философіи Гербарта и въ частности его примѣненіе математики къ наукѣ о душѣ, попытка оригинальная и смѣлая, образо-

---

[7]) Сочин. VII, стр. 129 ss.

вали около его имени довольно многочисленную школу [8]) Пренебрежительное отношеніе Гегеля къ корифеямъ современной науки настолько сильно компрометировало идеализмъ, что отдалило отъ него серьезныхъ мыслителей и привело ихъ въ лагерь точной метафизики. Впрочемъ туда вступали за неимѣніемъ чего нибудь лучшаго; ибо философія Гербарта, которая задается цѣлью очистить мысль отъ всякаго противорѣчія, сама исполнена самыхъ рѣзкихъ противорѣчій. Между тѣмъ какъ онтологія Гербарта провозглашаетъ реальное существо простымъ и непротяженнымъ, его психологія для своего построенія требуетъ противоположной гипотезы. Его тенденція, чисто консервативная, его теологія, чисто спиритуалистическая, діаметрально противоположны его парадоксу множественнаго абсолютнаго, которое логически приводитъ къ политеизму, и противоположно его механизму, весьма близкому къ матеріалистическимъ теоріямъ. Впрочемъ, сама его метафизика противорѣчитъ себѣ самымъ удивительнымъ образомъ. Реальное бытіе, исключающее множественность качествъ и свойствъ, измѣненіе, движеніе, исключаетъ по просту жизнь и, въ концѣ концевъ, реальность, и такимъ образомъ происходитъ, что реальная реальность, жизнь, дѣятельность выброшена такъ сказать за предѣлы Существъ, что реальности Гербарта не только не реальности, а абстракціи безъ жизни, схоластическія сущности субстанціальныя формы въ смыслѣ среднихъ вѣковъ, а вовсе не реальныя существа. Кромѣ того его монадологія раздѣляетъ всѣ неудобства Лейбницевской теоріи, которая служитъ ей образцемъ. Какъ „раздробленная вселенная“ первой, такъ и философія Гербарта не обладаетъ ни единствомъ, ни однородностью, которыхъ мы въ правѣ требовать отъ всякаго ученія, считающаго себя метафизикой. Она во всѣхъ отношеніяхъ представляетъ анти подъ Гегелевской философіи и сознается съ аффектаціей, вызванной впрочемъ логичностью ея жгучей соперницы, что ничего не понимаетъ въ монистическихъ тенденціяхъ.

Но эти тенденціи вознаграждаютъ себя въ Шопенгауэрѣ, философія котораго, счастливое соединеніе спекуляціи и положительнаго знанія, оказываетъ значительное вліяніе на современную нѣмецкую жизнь.

---

[8]) Органомъ школы Гербарта служитъ Zeitschrift für exacte Philosophie, издаваемая уже въ теченіи многихъ лѣтъ въ Галле. Въ Геттингенѣ, гдѣ сначала преподавалъ Гербартъ, монадизмъ съ честью представляетъ профессоръ Лотце *), написавшій въ числѣ прочихъ значительныхъ трудовъ, Микрокосмъ (3 г. 1856-65). Впрочемъ Лотце энергич. возстаетъ противъ эпитета: Гербартіанецъ.

*) Германнъ Лотце, авторъ извѣстнаго сочиненія Микрокосмъ, переведеннаго и на русскій языкъ, умеръ въ нынѣшнемъ году. Прим. переводчика.

§ 67.

Шопенгауэръ.

Артуръ Шопенгауэръ, сынъ Данцигскаго банкира и весьма извѣстной въ Германіи писательницы Іоганны Шопенгауэръ, родился въ 1788 г., воспитывался на философскихъ факультетахъ Геттингена (1809—1811) и Берлина (1811—1813), состоялъ въ этой столицѣ въ качествѣ привать-доцента съ 1820 по 1831 г., съ этого года отказался отъ всякихъ попытокъ преподавательской дѣятельности и провелъ остальную жизнь во Франкфуртѣ на Майнѣ, гдѣ и умеръ въ 1860 году. Сочиненія, установившія его репутацію: 1) Его докторская диссертація, о четверояком корнѣ начала достаточнаго основанія[1]), 2) міръ какъ воля и представленіе[2]), 3) о волѣ въ природѣ[3], 4) двѣ основныя проблемы этики[4]) (все на нѣм. языкѣ). Какъ слушатель профессора Шульце[5]) въ Геттингенѣ и Фихте въ Берлинѣ, онъ предается преимущественно изученію Канта, Платона и того, что возникающій оріентализмъ открылъ Европѣ относительно Шакьямуни и буддизма. Основнымъ своимъ положеніемъ, что воля есть абсолютное, онъ обязанъ Канту и Фихте, теоріей идей или ступенями волеваго феномена — Платону, своимъ пессимистическимъ направленіемъ и ученіемъ объ отрицаніи воли (nirvana) — буддизму[6]).

Главное его сочиненіе, Міръ какъ воля и представленіе начинаетъ съ воздаянія заслугъ критицизму. Утверждая вмѣстѣ съ Кантомъ, что міръ есть мое представленіе (die Welt ist meine Vorstellung), онъ однако не отрицаетъ реальности міра, но различаетъ міръ въ себѣ, независимый отъ моихъ чувствъ и разума, и міръ, какимъ я его вижу и познаю, т. е. міръ феноменальный.

Міръ феноменальный есть мое представленіе, моя идея, продуктъ моей умственной организаціи, такъ что еслибы я былъ иначе организованъ, міръ былъ бы инымъ, или по крайней мѣрѣ казался бы мнѣ инымъ, состоялъ бы (для меня) изъ другихъ феноменовъ. Какъ реальность, онъ существуетъ независимо отъ меня, но какъ объектъ чувствъ и разума, однимъ словомъ, какъ феноменъ, онъ зависитъ отъ субъекта, его восприима-

---

[1]) 2-ое изд. 1847.

[2]) 3-ее изд. 1859.

[3]) 2-ое изд. 1854.

[4]) 2-ое изд. 1860.

[5]) Скептикъ, Кантіанецъ, авторъ сочиненія, носящаго заглавіе Энезидемъ.

[6]) Foucher de Careil, Hegel et Schopenhauer, Paris, 1862. — Steph. Pawlicki, De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione Breslau, 1865 г.

подчинены, какъ и все прочее, опредѣленнымъ законамъ и что сверхъественное вмѣшательство нисколько не участвуетъ въ развитіи обществъ.

Когда соціальная мораль поднимется на степень позитивной науки, т. е, на степень науки, ибо нѣтъ истинной науки, кромѣ позитивной, тогда совокупность наукъ, т. е, философія, станетъ позитивной. Позитивная философія не есть отдѣльная наука, но это есть синтезъ, систематическое упорядочиваніе человѣческаго знанія. Вышедши изъ наукъ, она не имѣетъ иного метода, кромѣ метода наукъ, т. е, опыта въ соединеніи съ индукціей. Она кромѣ того представляетъ философію въ настоящемъ значеніи этого слова, такъ какъ предметъ ея—совокупность феноменовъ, вселенная. Работать надъ этой совокупностью, упорядочивать всю цѣлость человѣческаго знанія такимъ образомъ, чтобы владѣть всѣми его нитями, сдѣлать науки философскими, а философію научной, дать первымъ единство, котораго имъ до сихъ поръ не доставало, возвратить послѣдней то обаяніе, которое отняли у нея ея недавніе ложные шаги—такова задача позитивизма. Царство метафизики приходитъ къ концу; и если серьезные мыслители теперь отъ нея отворачиваются, то это потому, что она никогда не была наукой и состояла только, въ древности какъ и въ новое время, въ безпрерывномъ созданіи гипотезъ, лишенныхъ вовсе характера прочности. Системы, которыя она создала, спорятъ даже о самыхъ основахъ своихъ концепцій. Исторія наукъ есть постоянный прогрессъ, гдѣ разъ добытое остается на всегда; въ метафизикѣ наоборотъ постоянныя колебанія, вѣчныя перемѣны. Метафизика, безъ сомнѣнія, имѣла свое историческое назначеніе, которое она съ честью выполнила. Въ Греціи она разрушила политеизмъ и замѣнила его монотеизмомъ; въ христіанскомъ мірѣ она была матерью ересей, мало по малу поколебавшихъ и перестроившихъ догматическую систему католицизма. Но роль эта, существенно отрицательная и критическая, теперь исполнена, и безплодность ея двухътысячелѣтнихъ попытокъ, сравнительно съ быстрыми и прочными успѣхами наукъ ясно показываетъ, что она представляетъ лишь переходную форму въ исторіи человѣческаго духа [10]). Къ только что сказанному сводятся доктрины французскаго позитивизма Англійскій позитивизмъ Джона Стюарта Милля [11]), который примыкаетъ къ Юму, Локку и Бэкону, относясь тѣмъ не менѣе съ уваженіемъ къ тому, что онъ называетъ заслугами Огюста Конта, далеко не такъ рѣшителенъ, какъ позитивизмъ послѣдняго и особенно воздерживается отъ соціалистическихъ мечтаній знаменитаго идеолога. Съ онтологической точки зрѣнія онъ стоитъ по срединѣ между тривіальнымъ спиритуализмомъ и популярнымъ матеріализмомъ. Оставаясь впрочемъ строже въ границахъ, назначенныхъ для специ-

---

[10]) Ibid., т. VI, стр. 645 ss.

[11]) Авторъ Системы дедуктивной и индуктивной логики, перев. на франц. яз. Louis Peisse, 2 т. Парижъ, 1866-7

ляціи критицизмомъ, онъ тщательно избѣгаетъ всякой философіи абсолютнаго, какъ противорѣчащей позитивнымъ началамъ и абсолютно не склоняется ни на сторону матеріализма, ни на сторону спиритуализма, которые, какъ метафизическія системы, обѣ переходятъ за границы познаваемаго. Для этого умѣреннаго, практическаго, утилитарнаго или, однимъ словомъ, англійскаго позитивизма самый детерминизмъ не представляетъ ничего абсолютнаго. Въ его глазахъ это есть гипотеза, безъ которой не могутъ обойтись науки и которая ведетъ ихъ ежедневно къ новымъ открытіямъ, но гипотеза, не болѣе. Опытъ показываетъ намъ, что факты слѣдуютъ другъ за другомъ въ извѣстномъ постоянномъ порядкѣ, но такъ какъ онъ дѣйствуетъ только въ уголкѣ міра и въ ограниченномъ пространствѣ времени, то мы не можемъ знать абсолютно ли постояненъ этотъ порядокъ и необходима ли въ метафизическомъ смыслѣ та послѣдовательность факта предъидущаго, которую мы называемъ причиною и факта последующаго, которую мы называемъ слѣдствіемъ. Можетъ быть, думаетъ Милль, въ нѣкоторыхъ небесныхъ областяхъ существуетъ полное отсутствіе всякаго закона послѣдовательности, абсолютный индетерминизмъ феноменовъ. Возможно, полагаетъ тотъ же мыслитель, не измѣняя началамъ позитивизма, принять существованіе разумнаго и свободнаго творца. Абсолютное намъ вездѣ недоступно, намъ подлежитъ одно лишь относительное. Мы поступаемъ, слѣдовательно, какъ еслибы законъ, установленный опытомъ и индукціей, былъ неизмѣннымъ, какъ еслибы порядокъ фактовъ былъ постояннымъ, какъ еслибы детерминизмъ фактовъ былъ всеобщимъ и абсолютнымъ, т. е., мы поступаемъ во всѣхъ отношеніяхъ подобно позитивнымъ и экспериментальнымъ наукамъ, которымъ вовсе нечего заботиться объ абсолютномъ и первыхъ причинахъ; мы не хотимъ быть ничѣмъ инымъ, какъ позитивной наукой, занявшей мѣсто метафизики, предпочитая той наукѣ, которая называетъ себя абсолютной, а въ сущности безсодержательна и безплодна, науку, которая сознаетъ себя относительной, но которая все болѣе и болѣе подчиняетъ природу человѣку и его искусству, науку полезную и служащую источникомъ всяческаго прогресса.

---

§ 70.

Заключеніе.

Все болѣе и болѣе замѣчаемый успѣхъ позитивной и матеріалистической философіи является отчасти результатомъ ея тѣсной связи съ физическими и историческими науками, но отчасти также происходитъ и отъ страннаго упорства ея противниковъ, которые, вопреки самому основному требованію разума и самымъ рѣшительнымъ фактамъ опыта, настаиваютъ на

дуализмѣ Декарта и Христіана Вольфа. Чтобы успѣшно бороться съ заблужденіями этой философіи, хорошо, но однако не достаточно, только аппеллировать противъ нея къ сознанію, нравственности, интересамъ человѣчества; но такъ какъ наука есть безпристрастное изслѣдованіе истины, то нужно начать съ признанія тѣхъ элементовъ истины, которыя она заключаетъ; нужно ее ассимилировать, поглотить, какъ выражается Гегель для того, чтобы превзойти ее. Матеріализмъ, когда онъ устанавливаетъ внутреннее отношеніе между внутренней апперцепціей и правильной дѣятельностью мозга, имѣетъ за себя авторитетъ фактовъ; онъ имѣетъ за себя авторитетъ разума, когда провозглашаетъ сложный монизмъ, отличный въ одно и тоже время и отъ пантеизма, поглощающаго индивидуумы въ химерическомъ единствѣ, и отъ дуализма, отвергающаго всеобщую аналогію существъ. Съ своей стороны позитивизмъ вправѣ провозгласить поконченнымъ вѣкъ метафизики-поэзіи, апріоризма и фантазіи. Вводя въ философію научныя методы, онъ отнимаетъ у нея привиллегію, которая, при настоящемъ состояніи нашего (умственнаго) развитія, потеряла уже всякій смыслъ. Только подъ условіемъ научной обработки метафизика, отдѣльная прежде отъ наукъ, станетъ въ ряды отраслей знанія какъ prima inter pares.

Сдѣлавъ эти уступки, мы тѣмъ легче можемъ обнаружить радикальное заблужденіе тѣхъ, которые не принимаютъ другихъ реальностей, кромѣ тѣлъ, другой науки, кромѣ науки осязаемаго и случайнаго. Матеріализмъ (мы понимаемъ здѣсь то ученіе, которое одну лишь субстанцію, или лучше, силу признаетъ реальною, а идею, мысль, разумъ только модусомъ, акциденціей, зависимымъ отъ силы) есть теорія односторонняя, неспособная объяснить порядокъ и цѣлесообразность вселенной, показать логику природы и исторіи; въ число матеріалистическихъ системъ мы не можемъ не помѣстить и системы Шопенгауэра, который не только внутреннюю апперцепцію, но и самую мысль выводитъ изъ совершенно глупой воли во всѣхъ отношеніяхъ тождественной силѣ матеріалистовъ. Эта теорія предполагаетъ настоящее твореніе ex nihilo, безконечно болѣе чудесное, нежели твореніе „изъ ничего" въ ученіи христіанства, ибо христіанское ученіе даетъ разумному творенію разумнаго творца. Ex nihilo nihil Елеатовъ остается въ полной силѣ, не смотря на все сказанное со временъ Гегеля противъ этого. Идею также мало можно выводить изъ силы, какъ и силу нельзя выводить изъ идеи.

Мы видѣли, что мыслители идеалисты, особенно Платонъ и Гегель, испытывали непреодолимое затрудненіе при желаніи перейти отъ идеи къ реальному бытію. Первый вышелъ изъ этого затрудненія только на счетъ абсолютнаго идеализма, посредствомъ гипотезъ матеріи, сосуществующей отъ вѣка идеѣ; второй освободился отъ него, провозгласивъ, что идея заключаетъ уже бытіе, т. е., отождествивъ бытіе съ идеей, что точно также равносильно отреченію отъ идеализма въ собственномъ смыслѣ; ибо идея. обнимающая реальность, мысль, заключающая въ себѣ силу, есть болѣе,

нежели идея, болѣе, нежели мысль, и названіе идея, данное началу вещей, не адэкватно понятію, которое она выражаетъ. Матеріализмъ испытываетъ обратное затрудненіе, но онъ, въ свою очередь, тѣшитъ себя иллюзіей. Если матерія, сила, бытіе производитъ идею, то это потому, полагаетъ онъ, что оно ее заключаетъ потенціально. Но если бытіе заключаетъ въ себѣ и мысль, то оно уже не есть глупое существо, грубая сила, неразумная матерія; это есть синтезъ Мощи и Идеи, творческой Силы и Логоса, устроителя вещей. Но называть именемъ: матерія, начало, въ одно и тоже время могущественное и разумное, это значитъ обманывать самаго себя и вводить въ заблужденіе своихъ судей. Матеріалистъ, разсуждающій подобнымъ образомъ, перестаетъ быть матеріалистомъ въ вышеозначенномъ смыслѣ: его первое начало уже не есть матерія, но высшее единство, обнимающее и силу, и матерію. Назовемъ это единство Духомъ и мы получимъ, вмѣсто несовершенной и нелогичной теоріи, спиритуализмъ, но не дуалистическій спиритуализмъ, для котораго матерія и мысль представляютъ двѣ независимыя другъ отъ друга субстанціи, а спиритуализмъ абсолютный, который видитъ въ силѣ и идеѣ начала нераздѣльныя, но отличныя, отличныя, но нераздѣльныя. Еслибы эти начала были одно и тоже, то не было бы творенія, прогресса, исторіи; бываніе было бы только борьбой и борьбой между двумя противоположными началами (πόλεμος πάτηρ πάντων). Еслибы онѣ были отдѣльными, то точно также не было бы вселенной, ибо вселенная и каждое существо въ частности есть синтезъ силы и идеи, стремленія и перцепціи (Лейбницъ); идея безъ силы была бы безсильна, сила безъ разума не могла бы проявиться, ибо, вѣдь, идея опредѣляетъ образъ ея проявленія; идея безъ силы не имѣла бы того, что бы она могла опредѣлять, сила безъ идеи не имѣла бы ничего опредѣленнаго, не могла бы произвести объекта; только ихъ кооперація порождаетъ реальность; но съ другой стороны это соединеніе было бы невозможно, еслибы то и другое, Мощь и Логосъ не были бы составными элементами одного абсолютнаго существа Итакъ, въ концѣ концевъ, истина находится не въ матеріализмѣ и не въ идеализмѣ, но въ абсолютномъ спиритуализмѣ; она не находится ни въ дуализмѣ, ни въ абстрактномъ монизмѣ, но въ синтезѣ этихъ обѣихъ теорій. Логика матеріализма ведетъ къ апоѳеозѣ силы; логика идеализма къ практическому индифферентизму; и та и другая — къ nirvâna: абсолютный спиритуализмъ, для котораго Сила и Разумъ отъ вѣка существуютъ, приводитъ къ гармоніи реальнаго и идеальнаго, какъ къ конечной цѣли космическаго процесса.

Что касается до позитивизма О. Конта, заслуга котораго состоитъ въ томъ, что онъ призналъ философію за научный синтезъ, то онъ ошибается, сводя науку къ жалкимъ размѣрамъ, такъ сказать изувѣчивая ее своимъ отрицаніемъ за человѣческимъ духомъ всякаго объективнаго и существеннаго познанія вещей, всякой метафизической способности. Конечно, между философіей и наукой не должно быть существенной разницы ни относительно ихъ объекта, ни относительно ихъ методы.

Но всякая истинная и достойная этого имени наука есть изслѣдованіе закона, начала, системы законовъ и началъ, т. е. извѣстнаго обобщенія, чего то высшаго и трансцендентнаго феномену, лежащаго по ту сторону (вещей), однимъ словомъ того, что называется μεταφυσικόν; слѣдовательно, всякая серьезная наука есть частная метафизика, а философія есть общая метафизика, метафизика вселенной, или она есть ничто.

Нѣтъ, конечно, сомнѣнія, что опытъ, вмѣстѣ съ спекуляціей, составляетъ необходимое основаніе всякаго положительнаго знанія. Но опытъ, разумное изученіе фактовъ, опытъ внѣшній и особенно внутренній показываетъ намъ если не совершенно ясныя перспективы, то, по крайней мѣрѣ, даетъ указанія на сущность вещей, т. е., онъ приходитъ если не сразу, то постепенно къ метафизическимъ заключеніямъ, оправдывающимъ или отвергающимъ интуиціи апріорной философіи.

Вопреки этой двойной истинѣ, позитивизмъ придерживается по отношенію ко всякой гипотезѣ о первыхъ и конечныхъ причинахъ міра абсолютнаго скептицизма, и смѣшиваетъ въ одномъ и томъ же осужденіи двѣ вещи весьма различныя: дуализмъ, переходную форму человѣческой мысли, и метафизику, ея перманентную и законную цѣль. Неужели онъ не видитъ, что его приговоръ надъ метафизикой падаетъ въ тоже время и на самыя науки, которыми онъ думаетъ ее замѣстить? Еслибы этотъ приговоръ былъ справедливъ, тогда и физика, и химія, и естественныя и моральныя науки должны бы были отказаться въ свою очередь, отъ созданія общихъ теорій: ибо всякая научная теорія есть гипотеза относительно апріорная, имѣющая силу до тѣхъ поръ, пока не явится новые факты, ей противорѣчащіе, а какъ эта возможность существуетъ всегда, то самая прочно установленная научная теорія не можетъ никогда претендовать на достоинство аксіомы въ абсолютномъ смыслѣ. Если теорія оправдывается фактами въ теченіи цѣлаго ряда столѣтій, то она пріобрѣтаетъ въ нашихъ глазахъ прочность и характеръ относительной достовѣрности, которая на практикѣ равносильна достовѣрности абсолютной. Позитивизмъ не признаетъ подобнаго хода въ философіи; онъ забываетъ, что если абсолютная достовѣрность относительно первыхъ причинъ вселенной и невозможна, то мы, по крайней мѣрѣ, можемъ достигнуть, относительно нихъ относительной степени достовѣрности или вѣроятности, равносильной на практикѣ достовѣрности абсолютной.

Одинъ изъ фазисовъ въ исторіи метафизики, періодъ апріорный, интуитивный, поэтическій прошелъ и прошелъ безвозвратно, съ этимъ мы согласны; но сама метафизика продолжаетъ существовать и ея дѣло, какъ мы только что видѣли, есть не только дѣло религіи, но и дѣло науки.

Аргументу, который позитивизмъ основываетъ на безпрестанныхъ варіаціяхъ метафизики, мы противопоставляемъ всю исторію, нами описанную. Если что измѣнялось и безпрестанно измѣняется, то это гипотезы физики, химіи, физіологіи; если что оставалось согласнымъ съ собою въ продолженіи

двухъ тысячъ лѣтъ, то это метафизика. Великія гипотезы единства, непрерывности, безсмертія бытія предшествуютъ Платону и Аристотелю и остались неизмѣнной сущностью спекуляціи древней и современной.

На аргументъ о вѣчномъ разногласіи философовъ мы отвѣтимъ, что историка метафизики несравненно болѣе поражаетъ явное или тайное согласіе, существующее между соперничающими тенденціями и школами, согласіе, которое мы указали у Платона и Демокрита, Декарта и Бэкона, Локка и Лейбница. Мы видѣли, что идеалистъ Платонъ принимаетъ вѣчность μὴ ὄν, а матеріалистъ Демокритъ провозглашаетъ тотъ принципъ, что все въ природѣ имѣетъ свое raison d'être; мы видѣли, какъ интеллектуалистъ Декартъ, согласно съ главою эмпирической школы, протестуетъ противъ чрезмѣрнаго примѣненія теологіи къ физикѣ; мы доказали, что Локкъ теистъ, а Лейбницъ детерминистъ; что атомистъ Гербартъ вѣритъ въ Бога, а Гегель, его антиподъ, разсматриваетъ атомъ, какъ необходимую форму бытія.

Это согласіе было бы еще гораздо больше, если бы въ образованіи системъ не участвовали элементы аффектовъ.

Отбросьте въ каждой изъ нихъ все то, что является результатомъ обстоятельствъ, въ которыхъ она родилась, отбросьте самолюбіе философа, его стремленіе къ оригинальности, все частное, случайное, примѣшанное къ ней національностью и характеромъ философа; не забудьте особенно о безчисленныхъ недоразумѣніяхъ, которыя порождаетъ несовершенство философскаго языка,—и вы найдете въ основѣ всѣхъ этихъ теорій какъ бы основную тему, одну и туже философію, одно и тоже зданіе, на созиданіе котораго каждый приноситъ свой камень.

Даже тогда, когда разногласіе между работниками его дѣйствительно, оно не абсолютно. У древнихъ, какъ и у современныхъ философовъ разногласіе касается главнымъ образомъ слѣдующихъ вопросовъ: имѣетъ ли вселенная одну причину или нѣсколько? Эта причина разумна, или она слѣпая и роковая? Каково происхожденіе нашихъ познаній и истинная философская метода? Возможна ли метафизика? Относительно этихъ главныхъ вопросовъ, вопросовъ онтологіи, методологіи и критики, философы раздѣлились на монистовъ, и плюралистовъ, спиритуалистовъ и матеріалистовъ, на идеалистовъ-интеллектуалистовъ и сенсуалистовъ-эмпириковъ, на догматиковъ и скептиковъ. Однако ни одна изъ этихъ системъ никогда не была на столько радикальною, чтобы до извѣстной степени не принять во вниманіе системы противной.

И прежде всего, существовало ли когда нибудь система монистическая или плюралистическая въ абсолютномъ смыслѣ? Это можно отвергать, не боясь изобличенія со стороны исторіи. Наиболѣе характерными монистическими системами въ древности были элейская система и неоплатонизмъ, въ новое время спинозизмъ, философія Фихте и Гегеля. Но мы видѣли, что Парменидъ подъ давленіемъ фактовъ былъ принужденъ признать, по крайней мѣрѣ, кажущуюся множественность индивидуальныхъ существъ; вы ви-

дѣли, что Эмпедоклъ разложилъ свое Великое Существо съ одной стороны на два отъ вѣка враждебныхъ начала, любовь и раздоръ, съ другой стороны на четыре далѣе неразложимыхъ элемента; мы видѣли, что Платонизмъ призналъ подлѣ Идеи еще μή ὄν, отъ вѣка сосуществующее пластическому началу; мы видѣли, что Спиноза полагалъ въ своей „единой и нераздѣльной субстанціи" два „аттрибута, т. е. двѣ вещи, не сводимыя одна на другую, пространство и мысль; наконецъ самые радикальные изъ современныхъ монистовъ, Фихте и Гегель начинаютъ съ провозглашенія, первый-тождества я и не я, второй-абсолютности разума, Идеи, Логоса, и признаютъ затѣмъ, конечно, противъ своей воли: 1) что не я остается для разума непостижимымъ препятствіемъ; 2) что рядомъ съ разумомъ въ природѣ существуетъ и неразумное, нелогическое, случайное, т. е., такое нѣчто, которое не можетъ произойти изъ одного только разума и, слѣдовательно, предполагаетъ иное начало, чѣмъ λογος и не можетъ быть генетически изъ него выведено. Итакъ, мы видимъ у самыхъ рѣшительныхъ монистовъ относительный дуализмъ.

И обратно: мы видѣли, что самыя характерныя плюрастическія системы признаютъ относительную истину монизма. Демокритъ утверждаетъ качественное тождество атомовъ, и его плюрализмъ есть ничто иное, какъ множественный монизмъ. Лейбницъ связываетъ свои монады „безъ оконъ", помощью предуставленной гармоніи, которая представляетъ въ его системѣ монистическое начало, и его философія есть, въ сущности, только множественный монизмъ, ибо монады его обладаютъ одной и той же сущностью: перцепціей и стремленіемъ.

Настаивая на единствѣ сущности во вселенной, на единствѣ силъ, на единствѣ законовъ, не выдаетъ ли этимъ явно современный атомизмъ свои монистическія или унитарныя наклонности? Итакъ, у самыхъ строгихъ плюралистовъ мы нашли относительный монизмъ.

По срединѣ между монизмомъ, для котораго первая причина міра есть неразумная сила, дѣйствующая съ роковой необходимостью, и спиритуализмомъ, выводящимъ вселенную изъ разумной, произвольной, личной причины, находятся: іонійскій гилозоизмъ, который считаетъ самую космическую субстанцію разумною, мудрою, разумомъ, гармоніей; далѣе стоицизмъ, утверждающій въ одно и тоже время и духовнаго Бога и абсолютную необходимость, опредѣляющую и направляющую саму божественную волю; наконецъ современный пантеизмъ, который, различая мысль отъ внутренней апперцепціи, признаетъ въ Богѣ безличный разумъ, который проявляется въ мірѣ и самъ себя сознаетъ въ человѣческой личности. И, вотъ, что нужно замѣтить: за немногими исключеніями, корифеи европейской философіи не находятся ни въ числѣ чистыхъ матеріалистовъ, ни въ лагерѣ спиритуалистовъ; ихъ слѣдуетъ искать въ промежуточной области.

Въ спорѣ относительно происхожденія идей мы видили, что и Лейбницъ, защитникъ ихъ врожденности, и Локкъ, рыцарь чувственности, были гораз-

до ближе другъ къ другу, нежели сами это думали, такъ какъ и тотъ, и другой подъ врожденными элементами понимали только способность образованія идей; мы видѣли, что Кантъ оправдалъ и того и другаго, установивши, что матерія всѣхъ нашихъ перцепцій доставляется намъ чувствами а что форма ихъ всѣхъ, безъ исключенія, есть фактъ чувственнаго субъекта, результатъ особенной структуры духа—синтезъ, который физіологія и психологія стремятся все болѣе и болѣе утвердить [1]).

Что касается вопроса о методѣ, тѣсно связаннаго съ предъидущимъ, то и здѣсь тоже тайное и чаще всего безсознательное соотвѣтствіе между противоположными утвержденіями. Аристотель, Декартъ, Лейбницъ суть первостепенные ученые; Бэконъ, Локкъ, Юмъ выдающіеся мыслители. Никогда ни одинъ интеллектуалистъ, не исключая самого Фихте, не отрицалъ серьезно, что-бы въ дѣйствительности апріорная спекуляція не начиналась съ исходной точки эмпирическаго даннаго; никогда ни одинъ эмпиристъ на самомъ дѣлѣ не отказывался отъ дедуктивнаго разсужденія.

Въ заключеніи этой книги особенно важно констатировать то согласіе, которое стремится все болѣе и болѣе установится, послѣ паденія первоначальнаго гегеліантства, между компетентными умами относительно методы. Этотъ вопросъ не будетъ уже вопросомъ будущаго. Философія подчинена общему закону. Методы ея отнынѣ тѣже, что и методы наукъ: спекулятивное наблюденіе, дедукція на основаніи фактовъ и индукція. Различіе, принимаемое еще Гегелемъ, между науками философскими и не философскими не имѣетъ теперь смысла. Всякая наука необходимо есть философская, всякая, достойная этого имени, философія, необходимо научна. Въ наше время сознали, какъ прекрасно выразился Фр. Бэконъ, что не столько важно знать абстрактныя мнѣнія людей, сколько природу вещей. Подъ вліяніемъ этого убѣжденія все болѣе и болѣе станетъ уменьшаться манія къ оригинальнымъ системамъ, еще недавно пожиравшая философовъ. Прогрессъ метафизики будетъ состоять не столько въ созданіи новыхъ гипотезъ, сколько въ экспериментальномъ доказательствѣ тѣхъ истинныхъ гипотезъ, которыя намъ завѣщала европейская метафизика, и въ экспериментальномъ также опроверженіи ея заблужденій. Личность философовъ, ихъ честолюбія, великія или малыя, ихъ индивидуальныя симпатіи, все, что играло въ исторіи философіи, и особенно въ первой половинѣ девятнадцатаго вѣка такую чрезмѣрную роль, все это болѣе и болѣе потеряетъ значеніе, и слово останется за фактами и одними лишь фактами. Съ этого времени философія станетъ тѣмъ, что хотѣли сдѣлать изъ нея Бэконъ, Декартъ, Локкъ и Кантъ: наукою и наукою по преимуществу. Заслуга философіи, заслуга, защищать которую обязываютъ насъ заблужденія той же философіи, состоитъ въ томъ, что она значительно содѣйствовала успѣхамъ науки.

---

[1]) См. особенно Helmholtz, Physiologische Optik (p. 455).

Противоположность между догматиками и скептиками, болѣе глубокая и радикальная на первый взглядъ, также вовсе не абсолютна. Всѣ системы Греціи отличаются болѣе или менѣе рѣзкимъ оттѣнкомъ скептицизма, а съ другой стороны греческій скептицизмъ приходитъ къ ученію о вѣроятности, на самомъ дѣлѣ равносильному съ относительнымъ догматизмомъ. Въ новѣйшія времена мы видимъ, какъ метафизическій догматизмъ, система Лейбница, пришелъ къ слѣдующему недоумѣнію: такъ какъ монада не имѣетъ „оконъ", то какимъ образомъ возможно познаніе того, что выходитъ за ея предѣлы? Съ другой стороны не успѣлъ еще отважный разрушитель традиціонной метафизики, Эммануилъ Кантъ, окончить свое дѣло разрушенія, какъ уже пишетъ свои Prolegomena къ метафизикѣ будущаго, свою метафизику природы и метафизику нравовъ.

Самъ позитивизмъ, утверждая пустоту метафизики, явно склоняется къ матеріализму, т. е. къ онтологической системѣ; съ другой стороны онъ приходитъ къ пробабилизму Джона Стюарта Милля, синтезу догматизма и скептицизма.

Позитивизмъ призналъ, что спекуляція безъ наблюденія есть лишь половина методы, что единственная плодотворная метода есть позитивная спекуляція.

Пусть же онъ признаетъ въ самомъ своемъ стремленіи къ монизму, т. е. къ метафизической системѣ, доказательство въ необходимости онтологіи, конечной цѣли и высшей награды за труды ученаго!

Пусть онъ признаетъ, во вторыхъ, что матеріалистическій монизмъ оставляетъ необъясненнымъ капитальный фактъ разумности вещей?

Только подъ этими условіями мы признаемъ за нимъ право на имя наслѣдника хорошихъ философскихъ традицій.



